

جناب شفیق جونپوری کے کلام کے کئی مجموعے شائع ہو چکے ہیں، فانوس نیا مجموعہ جو اس میں زیادہ تر غزلیں اور کچھ قومی و ملی نظمیں اور رباعیات و قطعات ہیں، مصنف کے کلام کی شہرت تعارف و تبصرے سے مستغنی ہو ان کے کلام کی تمام خصوصیات اس مجموعے میں بھی موجود ہیں، مصنف کے قلم سے شروع میں ایک مقدمہ ہے، جن میں انھوں نے اپنی شاعری کی سرگزشت اور شعروادب کے متعلق اپنے خیالات و نظریات تحریر کیے ہیں، یہ مقدمہ مفید شعری و ادبی نکات پر مشتمل ہے، مگر اس کا ظاہری لباس اس قدر بھید اور بد نما ہے کہ ذوق سلیم پر سخت گراں گذرتا ہے، ایسے پاکیزہ کلام کو ایسے ردی کاغذ پر چھاپنا شاعر کے ذوق لطیف کیسے گوارا کیا۔

مصنفین کی مطبوعاتیں دس فی صدی کی عا دتی رعا

(تین مہینہ کے لیے)

پاکستان میں کتابوں کی خریداری پر پابندی کی وجہ سے مصنفین کی کتابوں کی اشاعت بہت کم ہو گئی ہے، اور اس کا اثر دارالاصناف کے تمام شعبوں پر پڑ رہا ہے، اب تک کتابوں کی آمدنی کے علاوہ کچھ اور ذرائع تھے جن سے دارالاشاعت کے خسارہ کی تلافی ہو جاتی تھی لیکن اب بد قسمتی سے وہ بھی مسدود نظر آتے ہیں، اس لیے اب صرف کتابوں کی اشاعت پر ادارہ کی زندگی کا دار و مدار رہ گیا ہے، ایسی حالت میں ضروری ہے کہ ہندوستان میں اس کی مطبوعات کی اشاعت کی طرف زیادہ سے زیادہ توجہ کی جائے، اس مقصد کے پیش نظر ۱۹۵۶ء سے ۱۵ اکتوبر ۱۹۵۶ء تک تین مہینہ کے لیے سیرت کے علاوہ دارالاصناف کی تمام مطبوعات کی قیمتوں میں ۱۰ فیصدی کی عام دتی رعایت کی جاتی ہے۔

”ماہروں کا مقررہ کمیشن اس کے علاوہ ہوگا۔“

مصنفین عظم گدھ

جلد ۸، ماہ ذی الحجہ ۱۳۷۵ مطابق ماہ اگست ۱۹۵۶ء، عدد ۲

فہرست مضامین

شاہ معین الدین احمد مدنی ۹۸-۸۵

شذرات

مقالات

جناب سید صباح الدین عبدالرحمن غما ۹۸-۸۵

ایم کے علیگ

ہندوستان کے مسلمان حکمرانوں کے عہد میں

نوجوان کا معائنہ

جناب مولوی ضیاء الدین غما اصلاحی ۹۹-۱۱۳

آیات عسیام کی توجیہ و تادیل

جناب مولانا عبدالسلام صا مدنی ۱۱۵-۱۳۶

دلی اور لکھنؤ کی شاعری اور ایک دوسرے پر اثر

جناب صفہ علی صا ایم کے لکھنؤ ۱۳۶-۱۳۶

شہنشاہ اور اس کا فلسفہ

دنگل کالج جامعہ عثمانیہ

جناب مبارز الدین صاحب رفعت اکمل ۱۴۶-۱۵۵

ادب آباد کی پن پکی اور اس کی ترویج

لکھنؤ اور گورنمنٹ کالج کلکتہ

ادبیات

جناب اشفاق علی خاں شہباز جونپوری ۱۵۶

غزل

۱۵۶-۱۶۰

م

مطبوعات جدیدہ

شکست

ریاستوں کی نئی تشکیل تنظیم کے مسائل پر غور کرنے کے لیے پارلیمنٹ نے جو سلیکٹ کمیٹی مقرر کی تھی اس کی لسانی اقلیتوں کے حقوق کے سلسلہ میں مادری زبان میں ابتدائی تعلیم کے حق کو دستور میں شامل کرنے کی سفارش کی ہے۔ اس کے علاوہ ثانوی تعلیم، سرکاری اور دفتری کاموں میں ان کے استعمال اور دوسرے حقوق و مطالبات کے لیے دستوری تحفظ کے بجائے ایک افسر کے تقرر کی تجویز کی ہے، جو ریاستوں کو ان حقوق کی جانب توجہ دلاتا ہے۔ یہ تجویز ان حقوق کے تحفظ کے لیے بالکل ناکافی ہے، چنانچہ کمیٹی کے بعض اراکان نے بھی اپنے اختلافی نوٹ میں ان حقوق کو دستور میں شامل کرنے کی سفارش کی ہے۔

اگرچہ اردو بھی لسانی اقلیتوں میں ہے اور ان کے مطالبات میں برابر کی شریک ہو مگر اس کی حیثیت دوسری لسانی اقلیتوں سے تھوڑی سی مختلف ہے، دوسری ریاستوں کو اپنی لسانی اقلیتوں سے وہ عائد نہیں ہو جو اتر پردیش کی حکومت اور اسکے پورے علاقہ کو اردو کیساتھ ہے، اس کی اردو دشمنی سب کو معلوم ہے، اسی حالت میں جب تک تمام حقوق کا دستوری تحفظ نہ ہوگا اس وقت تک محض ان کی سفارش یا کسی افسر کے تقرر سے اردو کو فائدہ نہیں پہنچ سکتا، اور اس خطرہ کو دوسری زبانیں محفوظ نہیں ہیں بلکہ دستوری تحفظ کے بعد بھی اس کے عملی نفاذ کے لیے کوشش اور نگرانی کی ضرورت ہوگی۔

دوسرا فرق یہ ہے کہ اردو دوالوں کا مطالبہ یہ ہے کہ اس کو اتر پردیش کی علاقائی زبان تسلیم کیا جائے، اور اس کا مندرجہ عہدہ جو صحت جمہوریہ کی خدمت میں پیش کیا جا چکا ہے لیکن اردو بھی ایک لسانی اقلیت ہے، اس لیے کچھ ترقی اردو کے لیے نے سلیکٹ کمیٹی کے اراکان سے ملکر اردو کے مسئلہ کو سمجھایا اور نہایت جواہر لال نہرو سے بھی گفتگو کی، پندت جی کے خیالات اور بارہا اعلیٰ ظاہر ہیں، وہ بار بار انہماک کر چکے ہیں، مگر وہ اپنی رائے سے کسی فیصلہ کے مجاز نہیں ہیں، اور اپنی

اقلیتوں کے حقوق کا فیصلہ پارلیمنٹ کے اختیار میں ہے، اگر اس نے ان کو دستوری حیثیت سے مان لیا تو اردو دوالوں کا مطالبہ بڑی حد تک پورا ہو جائیگا، درنہ اردو کو علاقائی زبان تسلیم کرنے کا مطالبہ اپنی جگہ پر قائم رہیگا، اور اس کیلئے آگے قدم بڑھانا پڑیگا، مگر توقع یہی رکھنا چاہیے کہ پارلیمنٹ تعلیقی زبانوں کے حقوق دستوری طور پر مان لے گی، ہندوستان کے قرون وسطیٰ کی تاریخ کے مختلف پہلوؤں پر بھی کام کرنے کی ضرورت ہے، اور اب قومی نقطہ نظر

یہ ضرورت اور بڑھ گئی ہے، دارالمصنفین اپنے محدود وسائل کے مطابق عرصے سے اس کام کو کچھ نہ کچھ انجام دے رہا ہے، اگر مالی حالت اجازت دی تو زیادہ وسعت کے ساتھ کرنے کا ارادہ ہے، یہ مسرت کا مقام ہے کہ حکومت ہند نے بھی اس ضرورت کو محسوس کیا اور مسلم یونیورسٹی کے شعبہ تاریخ کو اس کام کے لیے ایک گرانٹھر امداد سالانہ دی ہے، اس شعبہ نے پروفیسر محمد حبیب صاحب اور پروفیسر عبدالرشید صاحب جیسے تاریخ ہند کے ماہرین اور پروفیسر خلیق احمد نظامی ریڈر شعبہ تاریخ جیسے لائق اور ہمنار نوجوان کی نگرانی میں اس کام کو شروع کر دیا ہے، اسکے سامنے اس کا ایک وسیع پروگرام ہے، فی الحال اس کیلئے کی تاریخ کی جواب نایاب ضروری تصحیح تعلیق کے ساتھ دوبارہ اشاعت شروع کی ہے، ابھی اس کی ایک جلد (تیسرا) شائع کیا ہے، حال میں پروفیسر خلیق احمد کی ایک نئی انگریزی تالیف "دنی لائف اینڈ ٹائم آف شیخ فرید الدین گنج شکر" شائع ہوئی ہے، ایک رسالہ ہٹاریکل جنرل بھی وقتاً فوقتاً نکلتا رہتا ہے، امید ہے کہ ان فاضل مورخین کی نگرانی میں یہ کام حسن و خوبی سے انجام پائے گا۔

صوفیائے ہند کے حالات پروفیسر خلیق احمد نظامی کا خاص موضوع ہے، اس سے پہلے اس موضوع پر ان کی ایک کتاب تاریخ خواجگان چشتیہ دارالمصنفین دہلی سے شائع ہو چکی ہے، ہندوستان کی تاریخ کے اس پہلو پر بہت کم توجہ کی گئی ہے، ہندوستان پر صوفیائے کرام کا بڑا گہرا اثر پڑا ہے، ایک زمانہ میں دنیاوی بادشاہتوں کے بالمقابل ان کی روحانی بادشاہت کا نظام پورے ہندوستان میں پھیلا ہوا تھا، ان کی خانقاہیں ارشاد و ہدایت کا مرکز تھیں جن کی روشنی سے پورا ہندوستان منور تھا اور ان کے ذریعہ عوام سے لیکر امراء و سلاطین تک ہر طبقہ کی اصلاح ہوتی تھی جس پر ان کے حالات ملفوظات اور مسکاتیب شاہد ہیں۔

اکابر صوفیہ اسلام کا صحیح نمونہ اور اخلاق و روحانیت کا پیکر تھے، اس لیے ان کا فیض عام تھا۔ اور دوسری تو ہیں بھی ان سے متاثر ہوتی تھیں، چنانچہ ہندوستان میں اسلام کی اشاعت اور اس کی اخلاقی و روحانی اصلاح میں ان کا بڑا حصہ ہے۔ ان کے پیغامِ محبت ہندو مسلمانوں کو بھی ایک دوسرے سے قرب کیا، چنانچہ آج بھی ہندوستان کے تمام فرقے ان کی روحانی عظمت کے معترف اور ان سے دلی عقیدت رکھتے ہیں لیکن آگے چل کر یہ دینی و روحانی نظام محض دسی بن کر رہ گیا اور جن خاندانوں سے دین و مذہب اور اخلاق و روحانیت کی روشنی پھیلتی تھی وہ یہ حالت و خرافات کا گوارہ بن گئیں۔ پرانے تذکروں میں ان بزرگوں کے صحیح حالات اور اہلی کارنامے کشف و کرمات اور متصوفانہ مشطیات میں گم ہیں، ان میں ان کی اصلی تصویر نظر نہیں آتی۔ اور اس زمانہ کے مصنفین نے ادھر بہت کم توجہ کی ایسے تاریخ ہند کا یہ پہلو عام نگاہوں سے مخفی ہے۔ اور مختلف حیشیوں سے صوفیائے کرام کے صحیح حالات لکھنے کی ضرورت ہے، اسی ضرورت کے پیش نظر وارانہ مصنفین نے قیور پور سے پہلے کے بعض صوفیائے حالات میں بزمِ صوفیہ لکھا کر شائع کی اور ابھی اسکے دوسرے حصے بھی پیش نظر ہیں۔

اس سے پہلے بھی بار بار لکھا جا چکا ہے کہ پاکستان اور ہندوستان کے درمیان مالی لین دین کی دشواریوں کی بنا پر معارف کے چندہ کی ایک بڑی رقم پاکستان میں باقی ہے جس کے آنے کی کوئی شکل نہیں ہے، بعض خریداروں کے ذمہ لگئی کئی سال کا چندہ باقی ہے، اور وہ خطوط کا جواب تک نہیں دیتے۔ اس لیے ایسے خریدار یا روپیہ بھیجے یا کوئی منگلی نکالیں یا گم سے کم خطا کے ذریعہ اپنی خریداری قائم رکھنے کی اطلاع دیں، ورنہ آئندہ عہدہ سے مجبوراً ان کا پرچہ بند کر دینا پڑے گا، پاکستان کی آمدنی گھٹ جانے کی وجہ سے معارف سال سے خسارہ سے چل رہا ہے، ان حالات میں دوسرے پرچہ کا جاری رہنا ناممکن تھا، مگر معارف انشاء اللہ ہر حال میں اپنی خدمات میں مصروف رہے گا، مگر اتنا فرض اس کے ذمہ والوں پر بھی عائد ہوتا ہے کہ وہ اس کی توسیع اشاعت کی کوشش کریں۔

مقالہ

ہندوستان کے مسلمان حکمرانوں کے

عہد میں فوجوں کا معائنہ

از جناب سید صباح الدین عبد الرحمن صاحب ایم اے علیگ

اگر حسب ذیل مضمون میں راقم کو بعض جزئیات اور اصطلاحات کے سمجھنے میں کچھ تامل ہو گئی ہوں تو ناظرین معاف سے اسد عاصیہ کہ ان سے مطلع فرمائیں۔ (ص ۷۸)

غزنویوں کے دور میں فوجی معائنہ کی ذمہ داری صاحب دیوان غرض یا عارض پر ہوتی تھی وہ تمام لشکریوں کے حالات اور تفصیلات کے رجسٹر رکھتا تھا، جس میں ان کی حاضری، غیر حاضر، رخصت، بیماری اور موت وغیرہ باضابطہ درج رہتی تھی، صاحب دیوان غرض کے فرائض میں ایک فرض یہ بھی تھا کہ وہ فوج کی کارکردگی کے اعلیٰ معیار کو برقرار رکھتے، اسی لیے وہ فوج کا معائنہ برابر کرتا رہتا تھا، یہ معائنہ سال میں کم از کم ایک مرتبہ ضرور ہوتا تھا، لشکر کے تمام افراد حدود سلطنت کے اندر اور باہر سے اگر غزنین کے پاس شاہدار کے میدان میں جمع ہوتے تھے، اور پوری فوج

۱۔ یہی جلد اول ص ۵۳۲ بحوالہ فتح و آفت غزنیہ ص ۵۳۲ تا ۵۳۳

صاحب دیوان عرض کے سامنے گزرتی تھی، کبھی کبھی سلطان بھی اس موقع پر حشر شاہی سر پر ڈال دیتا تھا۔ ہر سوار موجود رہتا تھا، سلطان محمود کے زمانہ کے ایک فوجی معائنہ کی تصویر گر دیزی نے اس طرح کھینچی ہے:

سلسلہ میں (سلطان محمود نے) فرمایا کہ لشکر کا معائنہ کیا جائے، ۵۴ ہزار سوار

شاہدار کے میدان میں عرض کے لیے حاضر ہوئے، ان میں مملکت کے باہر کے سوار اور فوج کے شیعے بھی تھے، جو ہاتھی معائنہ کے لیے آئے تھے ان میں برگستان اور اسلم سے مسلح تیرہ سو ہاتھی تھے، دوسرے جانور مثلاً اونٹوں اور گھوڑوں کی تعداد کی کوئی حد نہ تھی،

ہاتھیوں پر سلطان محمود کی خاص توجہ تھی، جب لشکر کے ہاتھی غزنین میں رہنے کی وجہ سے دہلا اور لاغر ہو جاتے تو ان کو کچھ دنوں کے لیے ہندوستان بھیجا جاتا، جہاں کی آب و ہوا ان کے لیے مناسب ہوتی،

ملوک سلاطین کے یہاں بھی فوجوں کا معائنہ غزنوی اور غوری بادشاہوں کی روایت کے مطابق ہی ہوتا تھا لیکن سلطان شمس الدین ایلتمش کے بعد فوجی عہدیدار اپنی اپنی جاگیروں کو دور لے کر اس قدر آسودہ حال اور آرام طلب ہو گئے تھے کہ معائنہ میں حاضر ہونا ضروری نہیں سمجھتے تھے، معائنہ کے وقت دیوان عرض، نائب عارض ممالک اور اس کے دفتر کے لوگوں کو رشوتیں مثلاً شرا، بکری، مرغ، کبوتر، دغن، غلہ وغیرہ دے کر غیر حاضر رہا کرتے تھے، بلبن نے اس کے خلاف سخت رویہ اختیار کیا، تو انا اور تندہ دست لشکریوں کی جاگیریں بند کر دیں، اگر اس کو یہ حکم بعد میں منسوخ کرنا پڑے لیکن معائنہ میں سختی ہونے لگی، بلبن کی یہ روایت تھی کہ فوج کی کیفیت روز بروز اس کے سامنے پیش کی جاتی اور اس کے لیے وہ دیوان عرض ممالک کے عہدہ پر بہت زیرک اور ہوشمند خان یا ملک کو مامور

مسلمان حکمرانوں کی فوج
کرتا تھا، امیر خسرو کے نامہ عماد الملک رادت نے دو قرن تک یہ خدمت انجام دی، بلبن نے دین بھروسہ اور اعتقاد کر کے اس کو بالکل مطلق العنان بنا دیا تھا، عرض یعنی معائنہ کے وقت جو سوار اور چالاک نظر آتا، عماد الملک اس کی تنخواہ میں اضافہ کر دیتا، اس کو خلعت دیتا اور دوسری عایتوں سے نوازتا، اگر کسی سوار کا گھوڑا یا ہتھیار ضائع ہو جاتا تو عماد الملک اپنی جیب خاص سے اس کی مدد کرتا، اگر کسی کا گھوڑا لاغر نظر آتا تو پہلے اس سوار کے متعلق دریافت کرتا کہ وہ شراب خوار یا کسی اور علت میں تو مبتلا نہیں ہے، اگر بری عادتوں سے پاک پاتا تو اس کو اپنی پارکھ سے فریاد گھوڑا یا اس کی قیمت دیتا، ضیا الدین برنی کا بیان ہے کہ عماد الملک اپنے لشکریوں پر اس طرح مہربان تھا، جس طرح ماں باپ اپنے بچوں پر ہوتے ہیں، وہ خود کہا کرتا تھا کہ میں فوج کا سردار ہوں، اگر ان کی فریاد نہ سنوں تو پھر میرا وجود ان کے لیے بیکار ہے وہ ہر سال دیوان عرض کو اپنے یہاں مدعو کرتا، اور دفتر کے تمام کارکنوں کو بھی بلاتا، ان کو خلعت دیتا، اور انعام میں میں ہزار تین کے تقسیم کرتا، اور ان میں سے ہر ایک کے اپنے پاس بلا کر اس کے ہاتھ پر بوسہ دیتا، اور ان کو بڑی نرمی سے مخاطب کر کے کہتا کہ

”تم لوگ بادشاہ پر، جو فوج کا مالک ہے، مجھ پر کہ میں فوج کا عارض ہوں، لشکر پر جو سلطنت کی رعایا کے نگہبان ہیں، رجم کرو، اور لشکریوں سے رشوت کے طور پر کوئی چیز حاصل کرنے کی امید نہ رکھو، اگر تم میں سے ملوک اور امرا کے نائب عرض اپنا حق سمجھ کر لشکریوں سے کوئی چیز حاصل کریں، تو پھر ان کے نائب دو گنی تین گنی چیزیں لشکر سے وصول کرینگے، اور ان کو اپنا حق سمجھ کر لشکریوں کی تنخواہ سے وضع کرینگے، اس طرح یہ لشکری لے یا لے تم کو دیں گے، اور ایک ثلث خود رکھیں گے، اس طرح پورا لشکر تباہ ہو جائے گا، لیکن تم اس کو جائز نہ رکھو کہ لشکر کی تنخواہ میں سے ایک چٹیل بھی کم ہو، یا ان پر کسی قسم کا بھی ظلم ہو

یا ان کو کوئی بھی تحلیف پہنچے۔“

وہ اپنی مجلس کے حاضرین سے برابر کہتا کہ

”سلطنت کا نگہبان اور بادشاہ کی مملکت کا مددگار میں ہوں، میرے ہاتھ میں فوج

دی گئی ہے، ان کے تمام مشکلات کو حل کرنا میرے سپرد کیا گیا ہے، اگر میں ان کے کاموں

میں غفلت کروں، اور دن رات ان کی فکر میں نہ رہوں تو دنیا میں حرام خودی میری طرف

نسب ہوگی، اور عقبی میں شر سار ہوں گا۔“

سالانہ معائنہ کے علاوہ جب کسی مہم پر فوج بھیجی جاتی تو روانگی سے پہلے معائنہ ہوتا تھا، کوچ

کے درمیان بھی فوجوں کا جائزہ لیا جاتا تھا، چنانچہ ملک کا فور جب دہلی سے اننگل کی مہم پر جا رہا

تھا، تو شاہی فوج نے کھنڈا کے مقام پر قیام کیا، وہاں چودہ دن میں لشکر کا عرض ہوا، کبھی

میدان جنگ میں معرکہ آرائی سے پہلے بھی معائنہ کیا جاتا تھا۔

علاء الدین خلجی کے عہد میں فوجی معائنہ میں بڑی سختی کی جاتی تھی، ایک سوار کی غیر حاضری

پر اس کی تنخواہ بڑی مدت تک وضع کر لی جاتی تھی، اس کے بارہ میں علاء الدین کا یہ حکم تھا:

”من در باب سوارے کہ در عرض زمد سہ سال موجب استہ راک بستہ اند حکم

کردہ ام (ص ۲۹۵)

اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ تین سال کی تنخواہ وضع کر لی جاتی تھی، فرشتہ نے اس کو ان الفاظ

میں لکھا ہے

”سہ سار موجب باز یافت می کنم“

لیکن یہ سزا بڑی سخت معلوم ہوتی ہے، شاید ایک مہینہ کی تنخواہ تین سال تک وضع کر لی جاتی ہو

۱۱۹ ہرنی ص ۱۱۹، خزائن الفوج ص ۱۲۷، ایضاً ص ۸۲، کہ عقیقتاً ۱۰۱

سواروں کی چالاکی اور فریب سے محفوظ رہنے کے لیے علاء الدین نے ہر سوار کے گھوڑے پر داغ لگانا بھی شروع کیا، تاکہ عرض کے وقت وہ دوسرا گھوڑا نہ دکھاسکے، اور ایک ہی گھوڑے کو مختلف سوار بار بار پیش نہ کر سکیں، داغ کے وقت گھوڑے کے حلیہ کی تفصیل لکھ لی جاتی تھی، اس طرح سوار اور گھوڑے دونوں کے حلیے صاحب دیوان عرض کے یہاں محفوظ رہتے، جس رہبر میں سوار اور گھوڑے دونوں کے حلیے اصطلاح میں حلیہ پڑ گیا تھا، حلیہ جتنا مکمل طریقہ پر مرتب کر کے یاد راج ہوتا تھا، اس کا نام ہی اصطلاح میں حلیہ پڑ گیا تھا، حلیہ جتنا مکمل طریقہ پر مرتب کر کے رکھا جاتا، اتنے ہی فوج کی کارکردگی میں اضافہ ہوتا، برنی کا بیان ہے (ص ۱۳۸)

حلیہ سر حبلہ استقامت چشم است

حلیے میں لشکری اور اس کے گھوڑے کی تفصیل نہایت وضاحت سے ہوتی تھی، اس کا نام

باپ کا نام، قومیت، چہرہ کا رنگ، اگر چہرہ پتل، مسہ یا داغ ہوتا تو اس کی بھی وضاحت ہوتی،

پیشانی، ابرو، آنکھ، ناک، کان، رخسار، مونچھ، دائرہ سب کا حلیہ ہوتا، گھوڑوں کے حلیہ میں انکی

نسل کے اقام بھی لکھے جاتے تھے، ایسے ہی ہاتھی کا حلیہ اور اس کے اقسام درج کیے جاتے،

غیاث الدین تغلق کے زمانے میں بھی علاء الدین کی یہ روایت برقرار رکھنے کی کوشش کی گئی،

اور جو لشکری کاہل ہوتا یا جنگ میں جانے سے گریز کرتا یا لشکر میں حاضری نہ دیتا تو اس کو نہایت

سخت سزا دینے کا حکم تھا، لیکن فیروز شاہ تغلق اپنی رحمدلی اور لینت کی وجہ سے معائنہ میں سختی

نہ کرتا تھا، اس کے لشکر میں تقریباً اسی ہزار سوار تھے، جو بارہویں مہینے تنخواہ پاتے تھے، اس نے

داغ کی رسم کو ختم کر دیا تھی، اس لیے سوار ادنیٰ درجہ کے گھوڑے دیوان عرض کو دکھا کر تنخواہ

پانے کے مستحق ہو جاتے، اگر سلطان کے پاس اس کی شکایت پہنچتی تو وہ سن کر خاموش رہتا،

بعض اوقات سال ختم ہو جاتا، مگر کاہل سوار اپنے گھوڑے معائنہ کے لیے لاتے، اس لیے

۱۳۸ ہرنی ص ۱۳۸، ایضاً ص ۱۳۸

وہ درج نہ ہوتے، بادشاہ کو خبر ہوتی تو وہ مزید دیر بیٹنے کی ہمت دیدیتا، اس پر بھی کچھ سوار گھوڑے نہ پیش کرتے، اور کوئی نہ کوئی بہانہ کر دیتے، فیروز شاہ ان کے خلاف تادیبی کارروائی اور ان کو برطرف کرنے سے اس لیے گریز کرتا کہ ان کی ملازمت ختم ہو جانے پر ان کی معاشی حالت بری ہو جائے گی اور ان کے گھروں میں ماتم برپا ہو جائے گا، اس لیے وہ حکم دیتا کہ جو سوار حاضر نہیں ہو سکتا ہے وہ اپنے انظار کے دیوان عرض کے یہاں اپنے گھوڑے کا معائنہ کرائے یا اپنی جگہ پر کسی اور کو بھیج دے، اور اگر اس کے پاس گھوڑا نہ ہو تو نیا گھوڑا ہی پیش کر دے، یہ نرمی فوج کے لیے بالکل ہی مناسب نہ تھی، لیکن عیض کا بیان ہے کہ فیروز شاہ کی اس شفقت و مہربانی کی وجہ سے معائنہ میں خرابی پیدا نہیں ہوئی، اور اس کے چہل سار دور حکومت میں کوئی بھی لشکری ایسا نہ تھا جس کا عرض نہ ہوا ہو،

”چوں مزاج شہنشاہیں بود مدت چہل سال پیچ کسے در دیوان عرض ناگذشتہ

نمائندہ (عیض ص ۳۰۰ - ۲۹۸)

حسن عید کے موقع پر شاہی لشکر بڑے تزک و احتشام کے ساتھ معائنہ کے لیے پیش کیا جاتا اس موقع پر پورا لشکر بادشاہ کو سلامی دیتا، فیروز شاہی عہد میں عید کے موقع پر جس طرح فوج پیش کی جاتی تھی، اس کا ذکر شمس سرا ج عیض نے اس طرح کیا ہے،

چاشت کے وقت بادشاہ کی تشریف آوری ہوتی اور وہ محل کو شک میں

قیام کرتا، اس وقت ملک نائب بار یک بھی باہر آتا، سب سے پہلے شمشیر باز سپاہی حاضر ہوتے، اس کے بعد اکیس چتر مہینہ اور میسرہ میں رکھے جاتے تھے جن میں دس چتر بادشاہ کے دائیں اور دس بائیں جانب ہوتے، اور ایک خاص بادشاہ کے سر پر ہوتا ان سب کے رنگ میں بڑا تنوع ہوتا تھا، بعض چتر سرخ، بعض سبز، بعض سیاہ،

بعض سفید، بعض کچھ (۹) بعض نیل (۹) ہوتا تھا، برسات کے موسم میں میکر (مہلک) رنگ کا چتر بادشاہ کے سر پر سایہ لگنی ہوتا، جب چتر اپنی اپنی جگہ پر نصب ہو جاتے تو مکلف اور مکلف نشانات بادشاہ کے سامنے سے گزرتے، نشان پیادہ کو اس دن پیش ہونے کی اجازت نہ تھی، اور کسان (۹) نشان جو تعداد میں ایک سو ساٹھ یا ایک سو ستر ہوتے تھے، بہت خوبصورت نظر آتے، اس طرح تمام علمبردار اپنے اپنے مراتب کے مطابق محل کے اندر جاتے تھے، اس کے بعد پانچ گاہ کے ذریعے پوش گھوڑا محل میں داخل ہوتے، اس کے بعد طلائی اور نقری جھول سے آراستہ ہاتھی تخت کے سامنے زمین بوس ہوتے، سلام کرتے، اور دعا دیتے، پھر اپنی اپنی جگہ مہینہ و میسرہ میں کھڑے ہو جاتے۔“

سکندر لودھی نے اپنے دور میں علیہ رکھنے کا قاعدہ پھر سے جاری کیا، اور اس کی اصلاح چہرہ ہو گئی، اس میں بھی جیسا کہ آگے ذکر آئے گا بڑی تفصیل ہوتی،

ابراہیم لودھی کے زمانے میں حکومت کی کمزوری سے امرانے بے جا فائدہ اٹھانا شروع کر دیا، جب جاگیر کی صورت میں ان کا ماہانہ مقرر ہوتا تو وہ اپنے ساتھ رکھنے والے لشکریوں اور گھوڑوں کی کثیر تعداد دکھا دیتے، اور جب ماہانہ مقرر ہو جاتا تو بیشتر لشکریوں کو علیحدہ کر دیتے اور جن کو اپنے ساتھ رکھتے بھی ان کو تنخواہ دینا ضروری نہیں سمجھتے، معائنہ کے وقت ادھر ادھر سے کچھ آدمی اور گھوڑے جمع کر کے پیش کر دیتے، اس طرح یہ لشکری نہ اچھی تربیت پاتے اور نہ ان میں کوئی تنظیم ہوتی، اسی لیے جب ابراہیم لودھی بابر کے خلاف پانی پت کے میدان میں اترتا تو گوباب کے مقابلہ میں اس کی فوج کی تعداد زیادہ تھی، لیکن وہ زیادہ دیر تک

جم کرنے لڑا سکی، بابر پانی پت کی لڑائی کا ذکر کرتے ہوئے لکھتا ہے کہ غنیم کا لشکر جتنا سامنے تھا اس کا ٹخنہ ایک لاکھ کیا جاتا تھا، اور ہزار کے قریب ہاتھیوں کی تعداد بیان کی جاتی تھی، بابر یہ بھی لکھتا ہے کہ ہندوستان میں یہ طریقہ ہے کہ جس وقت جنگ ہوتی ہے، اس وقت کچھ دن کے لیے فوج بھرتی کر لیتے ہیں، اس کو سریندی کہتے ہیں، ایسی فوج ظاہر ہے کہ زیادہ کارآمد نہیں ہو سکتی، بابر کے پاس اس لڑائی میں پندرہ ہزار سے زیادہ فوج نہ تھی، لیکن جتنی تھی وہ تربیت یافتہ تھی، اس لیے جب وہ ابراہیم کی غیر تربیت یافتہ فوج سے لڑی تو ان کے پچاس ساٹھ ہزار سپاہیوں کو آسانی سے مغلوب کر لیا،

شیر شاہ لودھی سلاطین دہلی کے عہد کی ان بدعنوانیوں سے اچھی طرح واقف تھا، اس لیے وہ اپنی فوج کی تنظیم و ترتیب میں بڑا محتاط رہا، اس نے داغ اور چہرہ کے رواج کو پھر سے جاری کیا گھوڑوں پر اپنے سامنے داغ لگواتا تھا، اور اس نشان کے بغیر کسی کو تنخواہ نہ دیتا، سپاہیوں اور گھوڑوں کا چہرہ بھی اپنے سامنے باضابطہ لکھواتا تھا، اور اسی حساب سے تنخواہ دیتا تھا، اس کا معمول تھا کہ نماز اشراق کے بعد لشکر کا معائنہ کرتا، امراء اور سپاہیوں سے پوچھتا کہ ان میں کوئی بغیر جاگیر کے تو نہیں ہے؟ اگر ہوتا تو ہم سے پہلے اس کو جاگیر دیدیتا، اگر کوئی سپاہی ہم کے وقت جاگیر کے لیے عرض کرتا تو سزا پاتا، پرانے سپاہیوں کے لشکر کی حاضری اور نئے سپاہیوں کا امتحان خود دیتا، اگر ان سے مطمئن ہو جاتا تو ان کی تنخواہ میں اضافہ کر دیتا،

بابر و ہمایوں کی زندگی زیادہ تر کید ہی میں گزری، اس لیے وہ اپنی فوجوں کا معاملہ قدیم روایت کے مطابق کرتے تھے کبھی مہم سے پہلے کبھی کوچ کے درمیان، کبھی میدان جنگ میں۔ ۱۵۳۲ء میں جب بابر ہندوستان کی طرف روانہ ہوا، اور بگرام کے پاس دریائے سیاح کے پاس پہنچا تو امیر و بختیوں اور مصاحبوں کے چھ ساتھیوں کو نیلاب کے گھاٹ اتروائے لشکر کا جائزہ لینے

معارف نمبر ۲ جلد ۸،
۹۲
اور ان کا شمار کرتے کے لیے مقرر کیا، انھوں نے جائزہ لینے کے بعد بادشاہ کو لشکر کی صحیح تعداد کی اطلاع کیا،
دوسری جگہ باب لکھتا ہے کہ ”معمول ہے کہ جب فوج تیار ہو کر چلنے لگتی ہے تو کمان یا چابک ہاتھ
میں لے کر دستور کے موافق اس کا تخمینہ کیا جاتا ہے اور اسی کے بموجب حکم لگایا جاتا ہے کہ اتنا
لشکر ہے،“

شکر ہے،
جب ہمایوں، شیر شاہ سے جنگ کرنے کو قنوج کی طرف روانہ ہوا تو ابھی پور میں اس کی
فوج ٹھہری، اس نے یہاں فوج کا جائزہ لیا، سواروں کی تعداد نوے ہزار تھی، ان میں سے بعض
کے گھوڑے اور اسلحہ خاطر خواہ نہیں تھے، اس لیے ہمایوں نے انکو گھوڑے اور اسلحہ دینے کا حکم دیا، اعلیٰ عہدیداروں کو
خلعت اور دوسرے اعزاز دیے، فرار کیا اور ہونے والی جنگ کیلئے ان میں جوش و خروش پیدا کرنے کی کوشش کی،
اس قسم کا فوری معائنہ اکبر سے لیکر آخری دور مغلیہ تک برابر ہوتا رہا، اکبری عہد سے غرض
کا نظام بہت مرتب ہوتا گیا، اور داغ کا قانون روز بروز اہم بنتا گیا، آئین اکبری میں قانون داغ
کی تفصیل ایک جگہ اس طرح بیان کی گئی ہے کہ داغ اندازی کے وقت کبھی نظر اور کبھی داغ کا لفظ اور کبھی ستا کا ہندسہ
گھوڑے پر لکھ دیا جاتا، مہر کا دی گھوڑے کے چہرہ کے دائیں جانب داغ لگایا جاتا تھا، اور جب شاہی صطبل میں ایس ہو جاتا تو
ایں جانب داغ دیا جاتا، کبھی کبھی گھوڑے کی قیمت بھی لکھ دیا جاتی، عوامی مجلس گھوڑے کی قیمت دینے پر رضا اور ترکی و تازی گھوڑے
کی قیمت بائیں پر درج ہوتی، مثلاً اگر دس مہر کا گھوڑا ہوتا تو دس ہندسہ لکھ دیا جاتا، اگر بیس مہر کا ہوتا تو ۲۰ لکھا جاتا، اگر تیس
کے وقت اسکی قیمت میں اضافہ یا کمی ہوتی تو پرانے نقش کو مٹا کر جدید قیمت کے لحاظ سے داغ اندازی کی جاتی۔

لیکن داغ کے نشانات خود اکبر ہی کے دور میں وقتاً فوقتاً بدلتے رہے، ابوالفضل کا بیان ہے کہ
ابتداء میں جب داغ لگانے کا رواج ہوا تو گھوڑے کی گردن کے دائیں طرف سین کے وڈانوں
کی شکل (۳) کا ایک نقش بنادیا جاتا تھا، اس کے بعد کچھ عرصہ تک نشان کی شکل و دالہ کی ہوتی

جو ایک دوسرے نو زادیہ قائم پر قطع کرتے تھے (I) الف کے سرے جلی ہوتے تھے، اور یہ نشان گھوڑے کی داہنی ران پر ڈالا جاتا تھا، اس کے بعد کمان کی شکل کا نشان بنایا گیا، جس کا چلہ اترتا ہوا ہوتا تھا لیکن آخر میں ہندوؤں سے داغ ڈالنے کا طریقہ جاری کیا گیا، یہ نشانات بھی گھوڑے کی داہنی ران پر لگائے جاتے تھے، پہلی مرتبہ داغ لگانے میں ایک کا ہندو گھوڑے کی ران پر بنا دیا جاتا تھا اور دوسری مرتبہ دس کے مرتبہ سے داغ دیا جاتا تھا، اور اسی طرح جبکہ داغ ڈالے جاتے، اسی اعتبار سے ہندوؤں (اضافہ ہوتا رہتا تھا، بعد میں اکبر نے شہزادوں، شاہی خاندان والوں، سپہ سالاروں اور دوسرے درباریوں کے جانوروں کے لیے علیحدہ علیحدہ نشانات مقرر کیے، داغ مکر کے وقت اگر سوار نیا گھوڑا لاتا تو یہ درخواست کرتا کہ اسے آخری تنخواہ پانے کے بعد سے گھوڑا لانے کے وقت تک کی کل بقایا رقم دی جائے، جس کو بخشش و لوٹا تھا،

دور اکبری میں ہر تیسرے سال نقش پذیری کی تجدید ضروری تھی، اگر کوئی عہدیدار داغ ڈولنے میں تاخیر کرتا تو اس کی جاگیر کا دسواں حصہ ضبط کر لیا جاتا، بہت سے تنگدلیوں کے لیے ملازم جن کو اپنی جاگیر کا انتظام کرنے کی ہمت نہ ملتی، وہ سرکاری خزانے سے نقد وصول کر لیتے اور ڈیڑھ برس کے بعد اپنے جانوروں پر داغ ڈولواتے، جو منصب دار دار الخلافہ سے دور رہتے ان کے لیے طویل مدت مقرر تھی لیکن اگر نقش پذیری مسلسل چھ سال گزر جاتے تو جاگیر کا دسواں حصہ ضبط کر لیا جاتا جس امیر کے منصب میں اضافہ ہوتا اور اس کے جانوروں کو نقش پذیری کو تین سال گزر چکے ہوتے تو اس کی ذاتی تنخواہ میں اضافہ کر دیا جاتا، لیکن اس کے اضافہ شدہ سوار اور سپاہی کی تنخواہیں داغ پذیری کے بعد جاری کی جاتیں، اس داغ پذیری کے بعد ترقی یافتہ امیر کے لئے اور پرانے ملازم اپنی مقررہ رقم وصول کرتے، اگر تجدید کے وقت کوئی سوار کسی نقش پذیر گھوڑے کے بدلے دوسرا عمدہ گھوڑا لاتا تو نیا جانور بادشاہ کے سامنے پیش ہوتا اور شاہی حکم کے مطابق قبول کر لیا جاتا،

پنجہراوی امرا اور ان سے اوپر کے منصب داروں کے لیے داغ کے قانون کی پابندی ضروری نہیں تھی لیکن وہ اپنی فوج کو معائنہ کے لیے ضرور پیش کرتے تھے جس کے لیے "محل" کی اصطلاح تھی، لیکن عام طور سے داغ کے لیے بھی داغ محل ہی کی اصطلاح رائج تھی، ابوالفضل کا بیان ہے کہ اکبر کی حکومت کے ابتدائی دور میں لشکریوں میں بڑی بے ایمانی اور خباثت تھی بعض طبع دار سوار اپنے عمدہ گھوڑے فروخت کر کے یا سپاہیوں میں شامل ہو جاتے یا عمرہ گھوڑے کے بجائے ادنیٰ درجہ کے گھوڑے خرید کر سواروں میں شامل ہو جاتے اور پوری تنخواہ طلب کرتے، اگر تنخواہ نہ ملتی تو بیہودہ گوئی کر کے تشدد پر آمادہ ہو جاتے، گھوڑوں کو عاریتاً ایک دوسرے کو دینا سواروں کے لیے عام بات تھی، اور اس سے فوج میں بڑی بد انتظامی اور بے قاعدگی پیدا ہو گئی تھی لیکن ابوالفضل کا بیان ہے کہ داغ اندوزی اور چہرہ نویسی سے یہ خرابی جاتی رہی، مگر ملا عبد القادر بدایونی صورت حال کے اس ترقی پر زیادہ مطمئن نہ تھے، چنانچہ وہ لکھتے ہیں:

"شہباز خاں میر بخشی نے داغ و محل کے رواج کو از سر نو جاری کیا، جس کو سلطان علاء الدین خلجی نے جاری کیا تھا، اور بعد میں شیر شاہ کی نسبت بھی یہ طے ہوا کہ ہر امیر بستی کے منصب سے اپنے عمدہ کا آغاز کرے، اور اپنے تاجیان کے ساتھ کشاکش، جار (۹) اور بجا کے لیے حاضر رہے، اور جب ضابطہ کے مطابق وہ اپنے میں سواروں کو داغ کے لیے حاضر کرے تو ایک صدی یا اس سے زیادہ کا منصب دار بنا دیا جائے، اور دستور کے مطابق باقی گھوڑے اور اونٹ رکھے، ان کے معائنہ اور استعداد کے شرائط پوری کرنے کے بعد اس کو ہزار دی، دو ہزار دی بلکہ پنجہراوی منصب دیا جائے، اور اگر معائنہ میں پورا نہ اترے تو پھر اس کا درجہ کم کر دیا جائے، لیکن اس سے ضابطہ سے سپاہیوں کی حالت اور بدتر ہو گئی

کیونکہ امراء سب کچھ اپنی خواہش ہی کے مطابق کرتے تھے، وہ عرض کے وقت اپنے خاص ملازموں اور بارگروں کو سپاہی کا لباس پہنا کر لے آتے، اور اپنے منصب کو بحال رکھتے اور جب ان کو جاگیر مل جاتی تو بارگروں کو علیحدہ کر دیتے، اور جب پھر ضرورت ہوتی تو وقتی طور پر بہت سے سپاہی جمع کر لیتے، اور ضرورت پوری ہو جانے کے بعد ان کو رخصت کر دیتے، اس طرح منصب داروں کے خزانہ اور جمع و خرچ میں کسی قسم کی کمی نہ ہوتی لیکن سپاہی بے چارے پریشانی میں مبتلا اور مستعدی سے کام کرنے کے لائق نہ رہتے، اہل حرفہ میں سے ہندو اور مسلمان جو لالہ، ندات، بنجارے، بقال کرایہ پر گھوڑے لے آتے اور ان پر داغ ڈلو کر منصب پا جاتے، یا کردہی یا احدی یا داخلی کے زمرہ میں داخل ہو جاتے، مگر کچھ دنوں کے بعد ان موبہوم گھوڑوں اور ان کی زین کا کہیں پتہ نہ ہوتا، اور سوار، پیدل سپاہی بن جاتے، ایسا بھی ہوتا کہ معائنہ کے وقت بادشاہ دیوان خانہ خاص میں اپنے سامنے سپاہیوں کو مع ان کے لباس کے وزن کرتا، اور وہ کم و بیش ۲۰ یا ۳۰ من بھی ہوتے لیکن یہ سپاہی بھی کرایے کے ہوتے، لباس وغیرہ بھی مانگے کا ہوتا، بادشاہ کو اس کی واقفیت ہوتی تو کہتا کہ میں اس کو جو کچھ دیتا ہوں وہ دیدہ و دانستہ اس کی گذشتہ اوقات کے لیے دیتا ہوں، کچھ دنوں کے بعد اہلیوں کو دو اسپہ، ایک اسپہ اور نیم اسپہ میں تقسیم کیا گیا، نیم اسپہ میں دو سوار کے درمیان ایک گھوڑا ہوتا، اور دونوں برابر تنخواہ پاتے..... لیکن ان تمام باتوں کے باوجود بادشاہ اپنے اقبال کی جبری کے سبب تمام دشمنوں پر غالب آیا، اس کو زیادہ سپاہیوں کی چنداں ضرورت بھی نہ ہوتی تھی اور اندر بھی اپنی لشکریوں کی بچانا ذرا ہی سے محفوظ رہتے۔

مگر اس میں شک نہیں کہ لشکریوں کی خیانت اور بے ایمانی پر داغ کا قانون ایک بڑا ذرخن تھا، اس لیے آخر آخر دو رنگ اس کا اہتمام رہا، داغ شدہ گھوڑوں کے سوار لشکر کے بہترین سپاہی سمجھے جاتے، اس سے پہلے ایک مضمون میں وضاحت کے ساتھ یہ بیان کیا جا چکا ہے کہ ایک منصب دار اگر اسی صوبہ میں ہے تو اپنے منصب سوار کی مقررہ تعداد کا لیے حصہ داغ دیکھنے کے لیے حاضر کریں اور اگر ایسے صوبہ میں ہے جو اس کی جاگیر میں نہیں ہے تو وہ اپنے منصب سوار کا لیے حصہ داغ کے لیے پیش کرتا،

اور رنگ زیب نے داغ کے لیے خاص خاص نشانات مقرر کیے تھے، مثلاً پنجہ مرغ (یعنی مرغ کے پنجہ کا نشان) میزان (ترازو کا نشان) چار پرہا، کھڑی اور پڑی لکیریں وغیرہ جب جنگ جانشین کے لیے اور رنگ زیب کا لڑکا اعظم شاہ دکن سے روانہ ہوا تو اس کے گھوڑوں پر "اعظمہ" منقوش تھا، والا جاہ کے جانوروں پر "خیل" اور اعلیٰ تبار کے گھوڑوں پر آنکھ کے داغ تھے، بعض امرائے اپنے نشانات علیحدہ بنا رکھے تھے، مثلاً تیموری سلطنت کے آخری عہد کے مشہور مشہور امیر سید عبد اللہ کے گھوڑے پر عبد کا نشان تھا۔

داغ کی نگرانی اور اس کی تصدیق و تصحیح کرانے والا داروغہ داغ و تصحیح کہلاتا تھا، ان کے معارف امیر اور مشرف ہوتے، جو میر بخشی کے ماتحت مقرر ہوتے تھے۔

چہرہ نویسی | تیموریوں کے دور میں چہرہ نویسی کا مکمل انتظام تھا، لشکریوں اور گھوڑوں کی تفصیل باضابطہ رکھی جاتی تھی، لشکری اگر ملازمت میں داخل ہوتا تو اس کا نام، اس کے باپ کا نام، اس کی سکونت، اس کی قومیت لکھی جاتی، مثلاً اگر مسلمان ہے تو مثل یا چٹان ہے، اگر سید ہے تو حسنی یا حسینی یا شیخ ہے تو صدیقی یا فاروقی یا عثمانی، اسی طرح اگر ہندو ہے تو راجپوت، اوکھی جو کچھ اور، چہرہ کا رنگ بھی درج ہوتا، مثلاً گندم گوں، منبر، سفید، سرخ، شیر نام، بیگوں وغیرہ۔

قدحی لکھا جاتا کہ بلند ہے، یا میانہ، یا پستہ قد ہے، پیشانی کشادہ ہے یا غیر کشادہ، اگر اس پر تل مسہ یا داغ ہوتا تو اس کی وضاحت بھی ہوتی، ابرو کا حلیہ بھی ہوتا کہ پیوستہ ہیں یا کشادہ، انگوٹھ کے حلیہ میں آہو چشم، بیش چشم، ارزق چشم، گرہ چشم، یا کور چشم کی تفصیل ہوتی، اسی طرح داڑھی کا رنگ سیاہ یا سفید، تراشیدہ ہے یا دراز، کھوسہ ہے (جس کے داڑھی مونچھ نہ ہو) یا جھبہ (گھٹی داڑھی) ہے، چہرہ کے حلیہ میں داغ، بچچک، تل، مسہ، زخم، شمشیر، برہمی اور تفنگ وغیرہ کی بھی تفصیل ہوتی تھی، گھوڑوں کے چہروں میں اس کی اقسام مثل ترکی، یا تو عراقی مجلس تازی وغیرہ کا حال لکھا جاتا، انکارنگ مثلاً نیلہ بوز، نیلہ کبود، نیلہ سرخنگ، نیلہ گسی، لاکھوری، کشمشی، سرنگ، سرسی، ابلق، مشک، ہنر، سحاب، بلور، عندلی وغیرہ کی تفصیل ہوتی، ہاتھی کا حلیہ اور اس کے اقسام کا بھی رجسٹر ہوتا، چہرہ نویسی کا رجسٹر اوراق چہرہ کہلاتا، چہرہ نویسی کی تصدیق ہر تھوڑی مدت کے بعد ہوا کرتی تھی، ابوالفضل کا بیان ہے کہ ہر چہرہ ہینڈ چہرہ نویسی کے لیے اعدیوں کا مجمع ہوتا جس میں ایک سند جس پر دیوان اور بخشی کے دستخط ثبت ہونے خزانے کے اہلکار کو دی جاتی اور وہ اس سند کی بنیاد پر جس کو اصطلاح میں تصحیح کہتے تھے، ایک سید لکھا اور اس پر اپنے دستخط کرتا، اس کے بعد اس رسید پر وزیر کی مہر ثبت کی جاتی، اور خزانچی اس رسید کو اپنے پاس رکھ کر رقم ادا کرتا،

سیاہہ داغ و تصحیح اور اوراق چہرہ کے علاوہ سررشتہ فوج کے اور دوسرے کاغذات جو میر بخشی کے معائنہ کے لیے پیش ہوتے، ان میں سے بعض کے نام یہ تھے

فہرست برطرفی و بجالی، سیاہہ طلب تنخواہ، سیاہہ نگداشت، ادارہ مساعرت، ادارہ کے معنی دہن جس میں ہر شے کی تفصیل علیحدہ علیحدہ ہوتی، یہ سیاہہ کی ایک قسم تھی، مساعرت مراد فرض اور مالی امداد ہے، مساعرت حاضر ضامنی تصحیح نامہ، سیاہہ چوکی، سیاہہ حضور، فہرست تعیناتیان وغیرہ، انکی نوعیت انکے ناموں سے ظاہر ہوگی۔

آیات صیام کی توجیہ و تاویل

از جناب مولوی ضیاء الدین صاحب صلاحی

قرآن مجید میں سورہ بقرہ میں روزوں کا تفصیلی ذکر فرمایا ہے، علمائے تحقیق اور اصحاب تفسیر کا اللہ تعالیٰ نے سورہ بقرہ میں روزوں کا تفصیلی ذکر فرمایا ہے، علمائے تحقیق اور اصحاب تفسیر کا

ان آیتوں کی توجیہ و تاویل میں بڑا اختلاف پایا جاتا ہے، راقم نے بھی ان آیات پر غور و فکر کیا ہے اور علی امت کے اقوال کی روشنی میں جن نتائج تک پہنچا ہے، انہیں اہل تاویل کے اقوال کے ساتھ پیش کیا جاتا ہے، اللہ تعالیٰ غلطیوں سے بچائے اور صحیح باتوں کے لکھنے کی توفیق عطا فرمائے۔

آیات صیام مفصل ذکر قرآن پاک میں اس طرح کیا گیا ہے: یَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ، أَيَّامًا مَّعْدُودَاتٍ فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ فَمَن تَطَوَّعَ خَيْرًا فَهُوَ خَيْرٌ لَهُ وَإِن تَصُومُوا خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ

۱۔ ایمان والو! تم پر وہ روزے فرض کیے گئے جو تم سے پہلے لوگوں پر فرض کیے گئے تھے، تاکہ تم خدا کا تقویٰ اختیار کرو! (محض چند دنوں میں روزے فرض کیے گئے) پس جو کوئی تم میں سے بیمار ہو یا سفر پر ہو تو دوسرے دنوں (میں فرض رکھے) اور جو روزہ رکھ سکتے ہوں (انکو اجازت ہو کہ جاہیں توہم ایک مہینے کو اس کے برابر میں کھانا کھلائیں) اور روزہ نہ رکھیں پس جو کوئی اپنی خوشی سے کوئی بہتر کام کرے تو وہ اسی کیلئے بہتر ہے اور روزہ کی فضیلت کا اندازہ ہو تو تم خاصاً

شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنْزِلَ فِيهِ
الْقُرْآنُ هُدًى لِلنَّاسِ وَبَيِّنَاتٍ مِنَ
الْهُدَى وَالْفُرْقَانِ فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ
الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ، وَمَنْ كَانَ مَرِيضًا
أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ
يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ
بِكُمُ الْعُسْرَ وَلِتُكْمِلُوا الْعِدَّةَ
وَلِتُكَبِّرُوا اللَّهَ عَلَى مَا هَدَاكُمْ
وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ

رمضان کا مہینہ وہ ہے جس میں قرآن نازل کیا گیا
وہ قرآن جو عالم کیلئے پیامِ ہدایت اور ہدایت
و فرقان کے روشن و لائل والا ہے پس جو کوئی تم میں
روزہ کا مہینہ پائے تو اسکا روزہ رکھے اور جو مریض
سافر ہو تو ان کے روزہ کی مدت دوسرے دنوں میں
(یاد رکھو) خدا تمہارے ساتھ آسانی کا معاملہ کرنا
چاہتا ہے اور دشواری کا معاملہ نہیں کرنا چاہتا
(مطل مقصود یہ ہے کہ تم روزہ کی مقررہ مدت کو
پوری کرو اور خدا کی عطا کردہ ہدایت پر اس کی
بڑائی بیان کرو اور تاکہ تم شکر گزار بنو)

پہلی آیت یعنی "کتب علیکم الصیام" الخ میں سب سے پہلے یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ آیت ناسخ نہیں ہوئی
ابو جعفر نخاس نے اپنی کتاب "النسخ المنسوخ" میں علمائے تفسیر کے پانچ اقوال نقل کئے ہیں

جابر بن سمرہ فرماتے ہیں کہ یہ آیت عاشورہ کے روزوں کی ناسخ ہے، نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم
جب مدینہ تشریف لائے تو لوگوں کو عاشورا کے روزے رکھنے کا حکم دیا تھا، مگر جب اس
آیت کے بموجب رمضان کے روزے فرض ہو گئے تو عاشورا کے روزوں کی فرضیت ساقط
ہو گئی، اور اسے لوگوں کی مرضی پر چھوڑ دیا گیا کہ چاہیں روزے رکھیں اور چاہیں نہ رکھیں، اگر
عاشورا کے روزوں کی فضیلت اب بھی مسلم ہے جیسا کہ ابوقتہ دہ سے روایت ہے:

صوم عاشوراء یکفر سنة مستقبلة

عاشورہ کا روزہ ایک سال کے گناہوں کا

کفارہ بن جاتا ہے۔

۲۔ عطاء رحمۃ اللہ علیہ سے مروی ہے کہ "کتب علیکم الصیام" الخ ای کتب علیکم صیام
ثلاثة ایام من کل شھر، یعنی ہر مہینہ کے تین دنوں کے روزے تم پر فرض کیے گئے،
مما حب النسخ والمنسوخ یہ دونوں قول نقل کر کے بعد تحریر فرماتے ہیں:
قال ابو جعفر فہذان قولان ابو جعفر کا بیان کہ یہ دونوں قول آیت کو ناسخ

علی ان الآیۃ ناسخۃ کی روایت ہے،
لیکن جابر بن سمرہ کا قول تو فی الواقع آیت کو ناسخ قرار دے رہا ہے، بلکہ عطاء کے قول سے تو لگتا ہے
آیت کے نسخ ہونے کا کوئی ثبوت نہیں ملتا، کیونکہ رمضان کے روزے تو بہر حال فرض ہیں، اور ان
تین دنوں کے روزے لازماً منسوخ ہیں (مسنون اور مندوب ہونے کا سوال ہی نہیں، اگر
آیت ناسخ ہے اور اس سے ہر ماہ کے تین دنوں کے روزے ہی مراد ہیں تو پھر یہ کون سے روزوں کی ناسخ
ہوگی، ظاہر ہے کہ رمضان کے روزوں کی ناسخ تو ہو ہی نہیں سکتی، یہ ہو سکتا ہے کہ عاشورا کے روزوں
کی ناسخ ہو، مگر یہ توجیہ "توجیہ القول بما لا یرضی بہ القائل" کے مصداق ہے، کیونکہ تفسیر ابن جریر
میں عطاء کا قول یوں نقل کیا گیا ہے:

عن عطاء قال کان علیہم لصیام
ثلاثة ایام من کل شھر وسم
لیسم الشھر ایاماً معدودات
قال وکان ہذا صیام النبا
قبل ثم فرض اللہ عز وجل علی

عطاء سے روایت ہے کہ وہ فرماتے ہیں کہ
لوگوں پر ہر ماہ کے تین دنوں کے روزے
فرض تھے، اور ایک ماہ کو چند دن نہیں
کہا گیا ہے، بلکہ یہ شروع میں لوگوں پر اسی
روزہ فرض تھا، پھر اللہ نے لوگوں پر رمضان

الذامس شھر رمضان کے مہینہ کا روزہ فرض کیا

اسی طرح مجاہد اور قتادہ کا قول نقل کرتے ہوئے علامہ موصوف فرماتے ہیں:

عن معمر عن قتادة قال قد
كتب الله على الناس قبل ان يفرز
ل
رمضان صوم ثلاثة ايام
من كل شهر

ان اقوال کے ہوتے ہوئے عطاء رحمہ اللہ کے قول کو نسخ قرار دینا کیسے صحیح ہو سکتا ہے، بلکہ صحیح بات تو یہ ہے کہ وہ آیت کو مجاہد اور قتادہ (رحمہما اللہ) کی طرح منسوخ مانتے ہیں۔

۳۔ پھر ابو جعفر نحاس ابو العالیہ اور سعدی کا قول نقل فرماتے ہیں کہ یہ آیت منسوخ ہے، اس لیے کہ جب تک شریعتوں میں روزہ کا طریقہ یہ تھا کہ مغرب بعد جب آدمی سو جاتا تھا تو پھر کھانا پینا اور عورتوں کے پاس جانا ترک کر دیتا تھا اور یہی عمل شروع میں مسلمانوں پر بھی یا ایہا الذین امنوا کتب علیکم الصیام الخ کہہ کر فرض کیا گیا تھا، مگر بعد میں جب احل لکم لیلۃ الصیام الوقت الا یہ نازل ہوئی تو یہ حکم منسوخ ہو گیا۔

۴۔ چوتھا قول یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے مسلمانوں پر ایک ماہ کے روزے اہل کتاب ہی کی طرح فرض کیے تھے اور ان کو بھی یہ حکم تھا کہ ان ہی کی طرح سونے کے بعد کھانے پینے اور جماع سے پرہیز کریں، مگر پھر صحیح صادق تک ان چیزوں کو جائز قرار دیا گیا،

اس عاجز کے نزدیک تیسرے اور چوتھے قول میں کوئی خاص فرق نہیں معلوم ہوتا،

۵۔ پانچواں قول یہ ہے کہ خدا نے ہم پر ایک ماہ کے رمضان کے وہی روزے فرض کیے ہیں جو ہم پہلے لوگوں پر فرض تھے۔

ان اقوال کا اگر تجزیہ کیا جائے تو تین باتیں معلوم ہوں گی

(۱) یہ آیت نسخ ہے، (۲) یہ آیت منسوخ ہے، (۳) یہ آیت نہ تو نسخ ہے نہ منسوخ

بلکہ اس میں بھی مراد رمضان ہی کے روزے ہیں،

بہرحال اس میں بھی مراد رمضان ہی کے روزے ہیں، اور اس سے عاشورہ کے روزے مراد ہیں، رمضان کے روزوں کے نزدیک یہ آیت منسوخ ہے اور اس کے دلائل اس کے چل کر بیان ہوں گے، یہاں صرف اہل تفسیر کے اقوال کی طرف اشارہ کیا گیا ہے۔

بیان کرنا مقصود ہے،

اس آیت کی مشکلات کے سلسلہ میں کچھ علماء تفسیر کے خیالات معلوم کرنا مناسب ہوگا۔

"لما كتب علی الذین من قبلکم" میں "لما" کے دو مفہوم ہو سکتے ہیں،

(۱) پہلا مفہوم یہ ہے کہ مسلمانوں پر ویسے ہی روزے فرض کیے گئے جیسے اہل کتاب پر فرض تھے، یعنی اہل کتاب کے روزوں سے مماثلت صرف اس بات میں ہے کہ ان پر بھی روزے فرض تھے، اور ہم پر بھی فرض ہیں، گویا تشابہ صرف فرضیت میں ہے،

(۲) دوسرا مفہوم یہ ہو سکتا ہے کہ مسلمانوں پر ویسے ہی روزے فرض کیے گئے، جو اہل کتاب پر فرض تھے، اس صورت میں مشابہت صرف فرضیت ہی میں نہیں بلکہ روزوں کی یکسانیت میں بھی ہے،

میرے نزدیک یہی دوسرا مفہوم ارجح ہے، اس کے دلائل بعد میں بیان ہوں گے۔

"الذین من قبلکم" کے بارہ میں علماء نے تین طرح کے خیالات کا اظہار فرمایا ہے:

(۱) نصاریٰ مراد ہیں،

(۲) یہود اور نصاریٰ دونوں مراد ہیں،

(۳) بعض کہتے ہیں کہ لفظ کی عمومیت کا تقاضا یہ ہے کہ گزشتہ تمام اہل شرائع کی طرف

اس اشارہ مقصود ہے، کیونکہ اللہ ان سب پر بھی فرض کیا

لیکن واقعہ یہ ہے کہ اس سے اگرچہ تمام اہل شرائع کی طرف اشارہ مقصود ہے، مگر سچی سے

یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ ایمان و اعتقاد کی طرح عبادات بھی تمام شرائط میں لازمی رہ چکی ہیں لیکن صحت کے ساتھ یہاں یہود مراد ہوں گے، اس لیے کہ ان ہی کا نقشہ مسلمانوں کے ذہن میں موجود تھا۔

دوسری آیت ایما ماعدہ واداء کے متعلق سلف کے یہ اقوال علامہ ابن جریر نے نقل فرمائے ہیں۔

۱۔ ابن عباسؓ اور قتادہؓ فرماتے ہیں کہ اس سے ہر ماہ کے تین دنوں کے روزے مراد ہیں جو رمضان سے پہلے فرض تھے۔

۲۔ اکثر لوگوں کا خیال ہے کہ "ایما ماعدہ واداء" سے پورے مہینہ کا روزہ مراد ہے ہر ماہ کے تین دنوں کے جو روزے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم رکھتے تھے، وہ فرض نہ تھے بلکہ نفلی تھے۔

ابن جریر نے اسی دوسرے قول کو اختیار کیا ہے، اور دوسرے روزے مراد لینے والوں پر انکسار کا حکم کیا ہے کہ کہیں سے یہ ثابت نہیں ہے کہ اہل اسلام پر رمضان کے علاوہ کوئی اور روزے بھی فرض تھے جو بعد میں منسوخ ہو گئے، راقم کے نزدیک بوجہ یہاں عاشوراء کے روزے مراد ہیں، اس کے دلائل بعد میں بیان ہوں گے جس سے یہ بھی واضح کیا جائے گا کہ "ایما ماعدہ واداء" سے شہر رمضان مراد لینے والوں کو کتنا تکلف اور تصنع سے کام لینا پڑا ہے۔

فمن كان منكم مریضاً او علی سفر فعدا من ایام اخری کوئی اختلاف نہیں ہے بلکہ سب کے نزدیک اس کے مریضوں اور مسافروں کو رخصت کی اجازت ملتی ہے، خواہ رمضان کے روزے مراد ہوں یا کوئی اور۔

وعلی الذین یطیقونہ فدا یقہ طعام سکن اس کی توجیہ میں حافظ ابن جریر نے متعدد اقوال نقل کیے ہیں

(۱) یہ حکم صرف ابتدائے اسلام میں تھا کہ جو لوگ روزہ رکھ سکتے ہوں ان کا بھی جی چاہے تو روزہ رکھنے کے بجائے ایک مسکین کو کھانا کھلا دیں، مگر پھر یہ حکم منسوخ ہو گیا، اس تاویل کو

مجاہد، تابعین اور سلف کی ایک کثیر جماعت نے اختیار کیا ہے، حضرت شاہ عبدالقادر صاحب اور حضرت حکیم الامت مولانا تھانوی کا بھی یہی خیال ہے۔

(۲) بعض علماء تفسیر کہتے ہیں کہ حکم ان بدعہوں (شیخ اور عجز) کے لیے مخصوص تھا جو روزہ کی قدرت رکھتے تھے، مگر شریعت نے انھیں رخصت دی تھی، مگر بعد کی آیت "فمن شهد منکم الشهر فلیصمه" سے یہ صورت ان کے لیے بھی ختم ہو گئی، البتہ ان لوگوں کے لیے اب بھی اجازت ہے،

جو سرے سے روزہ رکھنے کی استطاعت نہ رکھتے ہوں، عکرمہ، سعید بن جبیر، قتادہ اور ایک روایت کے مطابق عبداللہ ابن عباس سے بھی یہی مروی ہے، فقہائے کوفہ اور امام غنیم بھی شیخ و عجز کیلئے اسی آیت سے حکم فدیہ ثابت کرتے ہیں، مگر یہ عجیب بات ہے کہ جو آیت منسوخ ہو اس سے کوئی استنباط کیا جاسکتا ہے، (مشیون کا معاملہ میں جگہ ہے) اور "وعلی الذین یطیقونہ" کو علی الذین لایطیقونہ کے معنی میں لینے کی کیا ضرورت ہے۔

سعدی، سعید بن جبیر اور عبداللہ ابن عباس (ایک روایت کے مطابق) سے مروی ہے کہ اس آیت کا کوئی حصہ بھی منسوخ نہیں بلکہ اپنے نزول کے وقت سے ہمیشہ کے لیے ایک ثابت شدہ حکم ہے، اور اس کی تاویل یوں کرتے ہیں کہ

جو لوگ نوجوانی، تندرستی اور توانائی کی حالت میں روزہ رکھ سکتے ہوں وہ جب بیماری اور بڑھاپے کی وجہ سے روزہ رکھنے سے معذور ہو جائیں تو انھیں اجازت ہے کہ اس کے بدلہ ایک مسکین کو کھانا کھلائیں، اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ لوگوں کو روزہ کی استطاعت کے باوجود فدیہ دے کر روزہ نہ رکھنے کی اجازت تھی،

حافظ ابن جریر نے پہلے عام اور مشہور قول کو اختیار فرمایا ہے، اور یہی صحیح ہے، کیونکہ یہ عاشوراء کے روزوں کا ذکر ہے، اس لیے کوئی وقت ہی نہیں پیدا ہوتا، کیونکہ جب عاشوراء کے روزے

منسوخ ہو گئے تو یہ حکم بھی لازماً منسوخ ہو گیا،

ان اقوال کے علاوہ حضرت شاہ ولی اللہ صاحب کے ترجمہ قرآن کے حاشیہ پر ایک اور قول نظر سے گزر اچھے یہاں نقل کرنا مناسب ہوگا۔

ترجم گوید کہ شاید معنی اس آیت چنین باشد
کہ واجب است بر آنکہ می تواند داد
فدیہ را و آن فدیہ کہ عبارت از طعام یک
درویش است مراد صدقہ الفطر است
و سنت از آن مقرر کرد بیک صاع یا نیم
صاع از گندم پس آیت محکم باشد منسوخ
گویا حضرت شاہ صاحب کے نزدیک "و علی الذین یطیقونہ" میں "کا" کا مرجع صدقہ فطر
ہے اور انھوں نے روزوں کی مناسبت سے یہ نئی روایت اختیار کی ہے۔ مگر خلف میں ثابت ہے
فمن تطوع خیرا فهو خیر لہ کی توجیہ میں بھی علماء کی تین رائیں ہیں۔

ابن عباس اور اکثر علماء تابعین کا بیان ہے کہ جس نے خوشی مزید خیرات کیا اور ایک کے بجائے کئی مسکینوں کو کھانا کھلایا تو یہ اور بہتر ہے۔

(۲) ابن شہاب فرماتے ہیں کہ جو شخص بھلائی کرے یعنی فدیہ کے ساتھ روزہ بھی رکھے۔

(۳) مجاہد فرماتے ہیں کہ ایک ہی مسکین کو اس کی مقدار سے زیادہ دیدے، صاحب

بیان القرآن کا بھی یہی خیال ہے جیسا کہ تحریر فرماتے ہیں:

"اور جو کوئی خوشی سے (زیادہ) خیر (خیرات) کرے (کہ زیادہ فدیہ دیدے) تو یہ

اس شخص کے لیے اور بہتر ہے؟"

پہلا اور تیسرا قول تقریباً یکساں ہے، اسی لیے مجاہد رحمہ اللہ سے دونوں مروی ہے، البتہ ابن

شہاب کا قول اس لیے مرجوح معلوم ہوتا ہے کہ بعد کا فقرہ اس کی تائید نہیں کر رہا ہے
وان تصوموا خیر لکم الخ میں کوئی اختلاف نہیں ہے، اور اس کا مفہوم یہ ہے کہ روزہ
رکھنا ہی بہتر ہے، اگر روزہ کی فضیلت تم کو معلوم ہو۔

اب اس کے بعد شہد رمضان الذی انزل فیہ القرآن کی تعبیر میں لوگوں کا کوئی
خاص اختلاف نہیں، اس لیے ان کے اقوال کا استقصا کرنا ضروری معلوم ہوتا ہے، لیکن اسکے
بارہ میں عام علمائے تفسیر کا نقطہ نظریہ ہے کہ اوپر روزوں کا جو بیان تھا، ان آیات میں مزید
تشریح اور توضیح کی گئی ہے، لیکن راقم کے نزدیک اوپر کی آیتیں عاشورا کے روزوں سے متعلق
تھیں، اور یہ آیتیں ماہ رمضان کے روزوں کا تذکرہ ہے، اگرچہ اس آیت کا زمانہ نزول
ان آیتوں کے زمانہ نزول کے بہت بعد کا ہے۔ صرف مناسبت کی وجہ سے یہاں لکھ دیا گیا
اس طرح کی بہت سی مثالیں قرآن مجید میں ملتی ہیں، مثلاً سورہ مجادلہ میں فرمایا ہے۔

یا ایہا الذین امنوا اذا ناجیتم

الرسول فقد مواہب یدی

نخوی کہ صدقۃ ذالک خیر

لکم واطہم..... اشفقکم

ان تقد مواہب یدی نخو لکم

صدقات

دیکھئے، یہاں نخوی سے پہلے صدقہ کرنے کا حکم اس لیے دیا گیا تھا کہ منافقین محض آنحضرت صلی اللہ
علیہ وسلم کو پریشان کرنے کے لیے بار بار آپ کے پاس آتے تھے، مگر بعد میں یہ سختی ختم کر دی گئی، لیکن

مسابقت کی وجہ سے ناخ کو مسوخ کے ساتھ رکھ دیا گیا،

اب مجھے اپنے اس خیال کی تائید میں کہ سابقہ آیتیں عاشورہ کے روزوں سے متعلق ہیں، جو مسوخ ہو گئیں، اور یہ آیتیں رمضان کے روزہ سے متعلق ہیں، سابقہ آیات کے مسوخ ہونے کے دلائل بیان کرنا ہیں،

(۱) یہ تو معلوم ہے کہ قرآن مجید تدریجاً نازل ہوا ہے اسورہ بنی اسرائیل میں اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

وَقْرَأْنَا فَرَقْنَاهُ لِنَقْرَأَهُ عَلَى النَّاسِ

عَلَى مَكَّةٍ وَنَزَّلْنَاهُ تَنْزِيلًا

اور قرآن کو ہم نے تھوڑا تھوڑا نازل کیا تاکہ

تم لوگوں کے سامنے اسے ٹھیک کر پڑھو! اور

ہم نے اسے یکبارگی نہیں نازل کیا،

اس تدریج کی یہ حکمت بیان کی گئی ہے کہ لوگوں میں احکام الہی کی تعمیل کا قوی جذبہ پیدا ہو اور وہ تحمل احکام کے لیے اپنے کو مضبوط بنا سکیں اور مسلمانوں کے کمزور افراد اچھی طرح اپنی تربیت کر لیں، اس لیے کہ صحابہ کرام بھی احکام الہی کو سیکھنے سکھانے میں تدریج کا خیال رکھتے تھے، حضرت

عبداللہ ابن مسعود فرماتے ہیں:

كَانَ الرَّجُلُ مِمَّا إِذَا تَعَلَّمَ عَشْرَ

آيَاتٍ لَمْ يَجَاوِزْهُنَّ حَتَّى يَعْلَمَ

مَعَانِيَهُنَّ وَالْعَمَلُ بِهِنَّ

ہم (صحابہ) میں سے جب کوئی دس آیتیں

سیکھ لیتا تو جب تک ان کے علم و عمل میں پختہ

نہ ہوتا آگے نہ بڑھتا

حضرت عبداللہ ابن مسعود لوگوں کو ہفتہ میں صرف ایک بار پند و موعظت کیا کرتے تھے

تاکہ لوگ اکتا نہ جائیں

عن شفيق قال كان عبد الله

شفيق سے روایت ہے کہ عبداللہ ابن مسعود

ابن مسعود میں کہ الناس فی کل

خمیس فقال له رجل يا ابا

عبد الرحمن لوددت انك

ذكرتنا في كل يوم قال اما انت

بينه من ذلك اني اكره ان

املكم واني اتخوكم بالموعظة

کہا کان رسول اللہ يتخولنا بها

مخافة السامة علينا

حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا فرماتی ہیں کہ اگر پورا قرآن ایک ہی مرتبہ نازل ہوا ہوتا تو ہم کبھی

اس پر عمل کرنے کے لیے آمادہ نہ ہو سکتے، ٹھیک یہی تدریج جو قرآن مجید کے نزول میں ہے، احکام

شرائع اور قوانین کے اندر بھی پائی جاتی ہے کیونکہ یکبارگی کسی چیز کو عائد کرنے سے اس کا تحمل دشوار

ہو جاتا ہے، اسی لیے شراب کو آہستہ آہستہ حرام قرار دیا گیا، بے پردگی کو دھیرے دھیرے ختم کیا گیا،

اس لیے روزہ میں بھی تدریج ملحوظ رکھی گئی کہ پہلے تو اہل کتاب کے دستور کے مطابق صرف چند دنوں

(ایامائے ودات) کے روزے فرض کیے گئے اور ان میں بھی اتنی رعایت کی گئی تھی کہ لوگ اگر چاہیں

تو روزوں کے بدلہ ایک سکین کو کھانا کھلا دیں اور اس فدیہ کی مصلحت یہ تھی کہ غریب مسلمانوں کی

مالی اعانت ہو جائے، کونکہ اس وقت مسلمان غربت کی حالت میں تھے، مہاجرین کے پاس ابھرا

ہیں کوئی ساز و سامان نہ تھا، اصحاب صفہ علم دین کو سیکھنے کی وجہ سے اپنی معاش کا کوئی بندوبست

نہیں کر سکتے تھے، اس لیے روزہ اور فدیہ کے درمیان تخییر رکھی گئی، تاکہ جو لوگ روزہ نہ رکھیں

اس سے غریب مہاجرین کی امداد کی ایک شکل نکل آئی تھی، اور روزہ رکھنے کا حکم آہستہ آہستہ دیا گیا

تاکہ لوگ اکتا نہ جائیں

اس سے غریب مہاجرین کی امداد کی ایک شکل نکل آئی تھی، اور روزہ رکھنے کا حکم آہستہ آہستہ دیا گیا

تاکہ لوگ اکتا نہ جائیں

اس سے غریب مہاجرین کی امداد کی ایک شکل نکل آئی تھی، اور روزہ رکھنے کا حکم آہستہ آہستہ دیا گیا

لوگوں کو ہر شب نہ کو نصیحت کرتے تھے، ایک

شخص نے ان سے کہا کہ ابو عبد الرحمن میری خواہش

ہے کہ آپ روزانہ نصیحت کریں تو انھوں نے فرمایا

کہ میں اس سے اس لیے باز رہتا ہوں کہ تمہیں

اکتا نہ ڈالوں اور میں تمہیں ویسے ہی ناناہ کر کے

نصیحت کرتا ہوں جیسے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم

علیہ وسلم ہمیں ناناہ کر کے نصیحت کرتے تھے

تاکہ ہم ہزار نہ ہو جائیں۔

تاکہ ہم ہزار نہ ہو جائیں۔

تاکہ ہم ہزار نہ ہو جائیں۔

تاکہ ہم ہزار نہ ہو جائیں۔

تاکہ ہم ہزار نہ ہو جائیں۔

تاکہ ہم ہزار نہ ہو جائیں۔

تاکہ ہم ہزار نہ ہو جائیں۔

تاکہ ہم ہزار نہ ہو جائیں۔

تاکہ ہم ہزار نہ ہو جائیں۔

تاکہ ہم ہزار نہ ہو جائیں۔

تاکہ ہم ہزار نہ ہو جائیں۔

تاکہ ہم ہزار نہ ہو جائیں۔

تاکہ ہم ہزار نہ ہو جائیں۔

تاکہ ہم ہزار نہ ہو جائیں۔

تاکہ ہم ہزار نہ ہو جائیں۔

تاکہ ہم ہزار نہ ہو جائیں۔

تاکہ ہم ہزار نہ ہو جائیں۔

ایک اور جگہ پر فرمایا

فمن اعتدی علیکم فاعتدوا

اگر کوئی تم پر عدوان کرے تو تم بھی اس پر

علیہ بمثل ما اعتدی علیکم

وایسا ہی عدوان کرو جیسا اس نے کیا ہے

ایک حماسی شاعر بھی کہتا ہے

خافى مثل ما تجحدین جدی

ولکنی امسراً وتعلینا

بلاشبہ میرا دشمن اگر غم کیساں ہی ہے، البتہ میں اپنے غم کو مخفی رکھتا ہوں اور تم اس کا اظہار کرتی ہو

ان مثالوں سے 'کما' کے استعمال کے طریقے پوری طرح واضح ہو جاتے ہیں، لیکن ان کو

وہی لوگ سمجھ سکتے ہیں جو کلام کی نزاکتوں کو بھی پوری طرح سمجھتے ہوں، اسی لیے مبین لوگوں نے

نے 'کما' کا یہی مفہوم لیا ہے، ہر چند کہ ان کے نزدیک اس سے رمضان کے روزے مراد ہیں،

مجاہد فرماتے ہیں:

کتب اللہ صوم رمضان علی کل امۃ اللہ تعالیٰ نے رمضان کے روزے ہر امت پر فرض کیے

اور اگر 'کما' کے اس لطیف فرق کو نظر انداز بھی کر دیا جائے جب بھی ہمارے مفہوم میں

کوئی خاص قباحت نہیں واقع ہوگی

(۳) "ایاماً معدودات" کا بھی کوئی واضح مطلب نہیں ہو سکتا، اگر ان آیتوں کو منسوخ

نہا جاسے کیونکہ محدودہ کا لفظ بہر حال اظہار تفصیل ہی کے لیے آتا ہے، اور یہ ظاہر ہے کہ ایک ماہ

کی مدت وہ بھی بھوک پیاس کے عالم میں کوئی قلیل مدت نہیں کہی جاسکتی، اس لیے ایاماً معدودات

سے شہر رمضان کو مراد لینا قرین قیاس نہیں ہے، باقی شعرا جو یہ کہتے ہیں کہ

وایاماً معدودۃ والدیالیا ہماری زندگی کے لیل و نہار تو بس چند دن ہیں

تو آخرت کی حیات سرمدی کے مقابلہ میں دنیا کی بے ثبات زندگی بہر حال قلیل ہے، قرآن پاک میں ہے:

کالیبثون الاغشیۃ اوضھاھا

ابو اللہ، معری نے بھی اسی لیے کہا ہے کہ

وما هن الا ايام من الیوم والغد

ثلاثۃ ایام ہی الیوم، کلہ

جو لوگ اس سے "ایام بقیں" کے روزے مراد لیتے ہیں، خصوصاً اس لیے صحیح نہیں ہے کہ توراۃ

سے معلوم ہوتا ہے کہ ہر مہینہ میں تین دن کے جو روزے رکھتے تھے، ان کی حیثیت فرض روزوں

کی نہ تھی، اس لیے نبی صلی اللہ علیہ وسلم بھی ان دنوں کا روزہ نفلی سمجھ کر رکھتے تھے، اس وجہ سے

ماشوراء کے روزوں کو مراد لینا بھی انہی سب معلوم ہوتا ہے، کیونکہ یہود ان دنوں کا روزہ فرض

سمجھ کر رکھتے تھے کہ بنی اسرائیل کو ان ہی دنوں میں آزادی ملی تھی، اور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم بھی

ان دنوں کا روزہ فرض ہی سمجھ کر رکھتے تھے، لہذا اسی لیے قرآن میں بھی "کتب" کا لفظ استعمال کیا گیا جو

(۴) "شہر رمضان الذی" صریح طور پر کہہ رہا ہے کہ سابقہ آیت منسوخ ہو چکی ہے

اور اب مسلمانوں کو پورے ماہ کے روزے کا حکم دیا جا رہا ہے، لیکن اگر اس آیت میں بھی شہر رمضان

ہی کے روزوں کا ذکر تھا تو سوال پیدا ہوتا ہے کہ شہر کا لفظ وہاں کیوں نہیں لایا گیا، اور اس

تکرار کی کیا ضرورت تھی، اور تکرار بلا ضرورت کلام کے لیے عیب ہے، جس سے کلام الہی پاک ہے

اب ایک دوسرے پہلو سے غور کیجئے کہ یہاں ایک خاص اہتمام اور تہید کے ساتھ بات

کہی جا رہی ہے کہ رمضان کے مہینہ میں روزہ اس لیے فرض ہوا کہ اس بابرکت مہینہ میں قرآن

نازل ہوا تھا، اس لیے اگر گزشتہ آیتوں میں بھی رمضان ہی کے روزے مراد تھے، تو پھر اس اہتمام

اور تہید کو وہیں بیان ہونا چاہیے تھا، مولانا حمید الدین فراہی کا بھی یہی نقطہ نظر معلوم ہوتا ہے

وہ لکھتے ہیں:

قال الفراءھی عفا اللہ عنہ الایۃ عندنا میرے نزدیک آیت منسوخ ہے

منسوخة وذالك ان الله تعالى

فرض صوم عاشوراء كما كان في

التوراة فلما حوّل القبلة وجعل

فرقاً بين المسلمين واليهود

وهدي الله المؤمنين الى الصلوة

المستقيمة حوّل زمان الصوم من

عاشوراء الى شهر رمضان

کے مہینہ میں کر دیا،

(۵) "فمن شهد منكم الشهر فليصمه" کو لوگوں نے صرف علی الذین یطيقونه

کا ترجمہ اسی ہے مگر میرے نزدیک یہ گذشتہ آیت کے منسوخ ہونے کی ایک دلیل ہے، اس لیے کہ وہاں مہینہ کا کوئی سوال ہی نہیں تھا، بلکہ لوگوں کو اچھی طرح معلوم تھا کہ یہود عاشوراء کے چند دنوں کے روزے رکھتے تھے اسی لیے وہاں کوئی توضیح نہیں کی گئی، اور یہاں اگر ایک ماہ کا جب سوال ہے یا ہوا تو یہ توضیح کی گئی تاکہ لوگ سمجھیں کہ رمضان کے روزے بھی بس چند دنوں کے ہیں۔

(۶) فمن كان منكم مريضاً او على سفر فعدة من ايامٍ آخر کی تکرار بھی گذشتہ آیت منسوخ ہونے

کی ایک نہایت واضح اور قوی دلیل ہے، اس لیے کہ جس طرح عاشوراء کے روزوں میں مرضی اور مسافروں کے لیے رعایت تھی، ویسے ہی رمضان کے روزوں میں بھی ہے، اگر یہ فقرہ یہاں نہ دہرایا جاتا تو ممکن یہ شبہ ہو جاتا کہ جس طرح عاشوراء کے روزوں میں فدیہ کی جو تخفیر تھی وہ ختم کر دی گئی ہے،

اسی طرح مریضوں اور مسافروں کی رخصت بھی ختم ہو گئی، اسی شبہ کے ازالہ کے لیے اس فقرہ کو دہرایا گیا ہے، لیکن اگر سابقہ آیت منسوخ نہیں ہے تو پھر وہی تکرار بلا ضرورت لازم آئے گی، جس سے خدا کا کلام یقیناً بری ہے۔

(باقی)

دلی اور لکھنؤ کی شاعری

اور

ایک کا دوسرے پر اثر

از جناب مولانا عبدالسلام خان دہلی

(۳)

اوپر گزر چکا ہے کہ متوسطین کے پہلے دور میں دلی نے لکھنؤ کے شاعرانہ اقتدار کے سامنے تسلیم ختم کر دیا تھا، اور شیخ ابراہیم ذوق، شاہ نصیر اور ایک حد تک مومن بھی ناسخ کے پیرو ہو کر ان ہی کے رنگ میں کہنے لگے تھے، لیکن شعرائے دلی نے اس دور میں خواجہ آتش کے طرز کلام کی مطلق تقلید نہیں کی، اس لیے اس رنگ نے آتش اور تلامذہ آتش کے محدود دائرے سے باہر قدم نہیں نکالا، لیکن متوسطین کے دوسرے دور میں ناسخ کے اقتدار کا بالکل خاتمہ ہو گیا اور اب دلی میں آتش اور تلامذہ آتش کے طرز کلام کی تقلید کی جانے لگی، کیونکہ جس طرح ناسخ نے اپنے دور میں مختلف قسم کی اصلاحیں کر کے دلی پر اپنا اثر قائم کر لیا تھا، بعینہ اسی طرح اس دور میں تلامذہ آتش نے بہت سی اصلاحیں کر کے دلی پر اپنا اثر قائم کر لیا، مثلاً انھوں نے

(۱) عربی اور فارسی زبان کے الفاظ کو بہت کم کر دیا جس سے اردو زبان بالکل خالص اور بے میل ہو گئی،

(۲) فارسی زبان کی ترکیبوں کو بھی بہت کم استعمال کیا، اور اس کا مقصد بھی اردو زبان کو فارسی زبان کے اثر سے آزاد کرانا تھا۔

(۳) اردو زبان میں ہندی الفاظ مصطلح و مستعملہ نظر نہ کیا، یعنی سودا اور میر کے زمانے میں بھاکا کے جو فیصل الفاظ استعمال کیے جاتے تھے، ان کو تو چھوڑ دیا، لیکن اسی کے ساتھ ہندی کے فصیح الفاظ کو استعمال کر کے اردو کی ہندوستانی حیثیت کو قائم رکھا۔

(۴) محاورات اور اصطلاحات کو اصول فصاحت سے جانچ کر استعمال کیا جس سے ان کو ادب بندی اور معاملہ بندی کا موقع ملا،

(۵) خال و خط اور گل و بلبل اور سرود و قمری وغیرہ کا ذکر کم کیا، یعنی خارجی مضامین سے اجتناب کیا، اور ایرانی اثر سے اردو شاعری کو آزادی دلائی،

(۶) استعارہ اور مبالغہ سے بہت کم کام لیا، یعنی اردو شاعری میں سادگی پیدا کی چنانچہ رند کہتے ہیں:

بہتر جو استعارہ و اغراق سے نہیں پھر کیوں پسند خلق مری سادہ گوئی ہے

(۷) لفظ غزل کے حقیقی معنی کا خیال رکھا، یعنی غزل میں تغزل کا رنگ پیدا کیا، اور حضرت عاشقانہ رنگ کے شعر لکھے، چنانچہ میر دوزیر علی صبا فرماتے ہیں

مضمون پیچدار ہیں مکر وہ لے صبا - اشعار ہر زمین میں ہیں عاشقانہ فر

(۸) و قمری خیالات یعنی معاملہ بندی پر زور دیا،

(۹) اگرچہ رعایت لفظی سے جو اس دور میں لکھنؤ کی ایک عام خصوصیت قرار پائی تھی، کلیتہً لوگ بھی محض ظاہر دیکھتے، ہم آتش کے بعض شاگردوں کو محسوس ہوا کہ وہ ایک

بے حقیقت چیز ہے جس کی تلاش میں وقت ضائع کرنا نہیں چاہیے، چنانچہ میر دوزیر علی صبا کہتے ہیں

اے صبا آپ رعایت نہ کریں لفظوں کی

زر گل پا لیا گلچیں نے تو کیا مال ہوا

یہی وجہ ہے کہ صبا کے کلام میں یہ صنعت بہت کم پائی جاتی ہے، اور جہاں پائی جاتی ہے وہاں اس کا استعمال نہایت بے تکلفی کے ساتھ کیا گیا ہے، چنانچہ تذکرہ جلوہ خضر میں لکھا ہے کہ صنعت ایہام کو ناسخ کے شاگردوں میں وذیر نے اور آتش کے شاگردوں میں صبا اور نسیم نے حسن کے ساتھ برتا ہے، ان اصلاحات میں کم و بیش آتش کے تمام تلامذہ شریک تھے، بلکہ ان ٹھوڑا بہت حسنہ ناسخ کے شاگردوں کا بھی تھا، لیکن ان سب الگ ہو کر،

(۱۰) آغا جوش شرف (شاگرد آتش) نے اردو شاعری میں ایک خاص اصلاح یہ کی کہ فارسی

شاعری کے ان تمام متداول الفاظ کو متردک قرار دیا، جنہوں نے اردو شاعری کو رندی، ہونٹ کی بلکہ الحاد اور بیدینی تک کا مجموعہ بنا دیا تھا، مثلاً آنکھوں نے بت، صنم، کلیسا، تہانہ، برہمن، ناقہ زنا، زامہ، داعظ، ناصح، شیخ، پیر معاں، مہچ، ساقی، رند، جام، ساغر، شیشہ، قنقل، شہراب اور صبا وغیرہ جیسے الفاظ کو یک نخت چھوڑ دیا، اگرچہ بظاہر یہ ایک لفظی اصلاح تھی لیکن اس کا اثر معانی شعر پر بھی پڑا، اور ان کا کلام ان تمام مضامین سے پاک ہو گیا، جو شریعت، تہذیب اور اخلاق و انسانیت کے یکسر مخالف تھے،

ان اصلاحات کے بعد اگرچہ تلامذہ ناسخ کا رنگ کلام بھی ناسخ کے رنگ کلام سے مختلف ہو گیا، لیکن آتش کے منتخب حصہ کلام کا جو انداز تھا، وہ اور بھی نمایاں ہو گیا، اور ان کے ہر شاگرد کے کلام میں اس کے بکثرت نمونے نظر آنے لگے، مثلاً

(۱۱) خواجہ آتش نے فقر و فاقہ، تصویت و اخلاق، آزادی و خودداری، توکل و قناعت

اور استغناء، و بے نیازی کے جو مضامین باندھے تھے، خواجہ صاحب کے تلامذہ نے بھی اس کا ایک انبار لگا دیا، مثلاً

نہ ہوئے طالب دنیا کبھی مردانِ خدا
جو ہر مردار سگ زارغ ذرخن کا حق ہے
اور ہی حال زمانے کا نظر آئے گا
آگئی کر تو ذرا فقر و فنا سے پیدا
طاقت فقر سے ہم نفس پر غالب آئے
لنگر اس دشمن شہ زور کا توڑا کیا کیا
خود آئے کچھ غرض ہو اگر بادشاہ کو
اسٹھے گا یہ فقیر اپنے مقام سے
کریم جو مجھے دینا ہے بانٹ کھاتا ہوں
مرے طریق میں تنہا خوری حلال نہیں
غذا ہے سگ دنیا کی جیفہ دنیا
مجھے تو تیسرے فاقے بھی یہ حلال نہیں
(۲) خواجہ آتش کی طرح ان کے تلامذہ کا کلام بھی داخلی مضامین یعنی عشق و محبت کے

جذبات سے لبریز ہے مثلاً

جنون میں بھی یہی دھن ہے کوئی ادھر لے جائے
جدھر وہ دشمن ہوش و حواس رہتا ہے
یارِ زردہ ہر جھیں گے یہی اے قاصد
ہم جو پیشانی خط پر بھی شکن کھیں گے
نفل کے جاؤں کہ ہر تیری انہن کے سوا
چمن کی بو ہوں بسوں پھر کہاں چمن کے سوا
خود رفتہ ہو کے اسکی محفل کو ڈھونڈتے ہیں
غریب زدہ مسافر منزل کو ڈھونڈتے ہیں
تیرے لیے سب اپنے اپنے وطن سے نکلے
پردانے محفلوں سے بلبل چمن سے نکلے
شاہِ القول ہمارا ہر دماغِ بیوقوف
سیکڑوں کوس سے مشوق کی بو آتی ہو
نہیں ہے اہل ہوس کیلئے حلاوتِ عشق
نصیب موردِ نگس یہ شکر نہیں ہوتی
آدم سے بارغِ خدا چھٹا ہم سر کوئی یار
وہ ابتلائے رنج ہی یہ انتہائے رنج
بے تکلف اس سے ہو کر کیوں نہ ہوں منلوں ہم
توڑ کر پر ہیز ہوتا ہے بہت بیمار خوش
حیف کی جا ہے ترے کوچے میں ہم غمگیں رہیں
دیر میں ہیں گبر خوش مسجد میں ہیں دینا خوش
اگرچہ ان کا کلام بھی خارجی مضامین کی آمیزش سے خالی نہیں ہے تاہم جانتا ہوں کہ

انہوں نے غزل کے چمن کو ان خس و خاشاک سے پاک کیلئے، بالخصوص نواب سید محمد خاں رند نے
اس عالم میں اگر بالکل تیر کی روش اختیار کر لی ہے، چنانچہ وہ خود کہتے ہیں،
تیرا کلام کتنا مشابہ ہے میر سے
عاشق ہیں رند ہم تو اسی بول چال کے
اور مولوی سید امداد امام نے ان کے متعلق کاشف الحقائق میں لکھا ہے کہ وہ برغلاف اپنے
ملکی رنگ کے بیشتر شاعری کا داخلی پہلو برتتے ہیں، اس لیے ان کی غزلیں، غزلیت کا مزادیتی ہیں
اگر ان کے کلام میں خشکی، پریشانی، سوز و گداز، نشتریت، درد، متانت و جلالت وغیرہ کے موادِ حرب
ہوتے تو ان کو درد اور غالب کے ساتھ ہمہری حاصل ہوتی،
(۳) رندانہ مضامین کو خواجہ آتش نے جس جوش و ولولہ کے ساتھ ادا کیا تھا، ان کے تلامذہ
نے اس سے بھی زیادہ بلند آہنگی کے ساتھ اس غافلہ کو بلند کیا، مثلاً

وہ مست ہیں ادھر تو دیکھتے نہیں ہیں غما
مغرب سے ہاں نمایاں جب آفتاب ہوگا
بہشت اپنے وقت کا ہوں میں فقیر مست
جامِ جہاں نما ہو پیا لہِ سفال کا
ادل نے است ہے آخرے ظہور
کتنا عفا ہے مشرب پر مغاں تمام
بہار آئے الہی چمن پر ہی ہو جائے
یہ زرد زرد ہر اک شے ہری ہری ہو جائے
فصل گل ہو کہ بکھولا رہی ہے فردش
یادہ رنگیں یادِ ساقی کو تر نش
عیش کر لو جو زور نہ جاتا ہو شباب
اور ہو دو چار دن جہانِ فصل کا نوش
جام اٹھا ساقی کلفام گھٹائیں آئیں
گرم ہو صحبت نے، سرد ہو آئیں آئیں
رندوں کی یہ دعا ہے ایسی بہار آئے
صحرا میں قہقہے ہوں اور چھپے چمن میں

(۴) خواجہ آتش کے منتخب حصہ کلام کا ایک نمایاں وصف سلاستِ زبان تھا، اور ان کے
تلامذہ نے اس میں اس قدر روانی پیدا کی کہ وہ آبِ رواں کی ایک موج بن گیا، مثلاً

بزم سے یار نے یہ کہہ کے نکالا ہم کو
اٹھیے گھر جائیے، دم لے چکے ستائے بہت

وہ گھر میرے اگر محبت سے بولے
کہاں راہ بھولے کہ صبر جاتے جاتے

سنا لیجئے ذرا مرے اشکوں کا ماجرا
ان موتیوں کو بھی کبھی کانوں میں ڈالے

دھوپ میں مجھ کو ذلیل و خوار پہنے دیکھے
آپ اپنا سایہ دیوار رہنے دیکھے

ٹھہرا گیا ہے لاکے جو منزل میں غش کی
کیا جانے رہنا تھا کہ رہن تھا کون تھا

ہم جو کہتے ہیں سراسر ہے غلط
سب بجا ہے آپ جو فرمائیے

دکھو خدمت میں مجھ سے کام تو لو
بات کرتے نہیں سلام تو لو

بات تم نے نہیں کی غیر سے کل
سر پر اللہ کا کلام تو لو

رند حاضر ہیں شیشہ و ساغر
مے نہ سمجھو اگر حرام تو لو

خواجہ آتش کے تلامذہ کی اس آخری خصوصیت یعنی روانی اور برجستگی نے مومن اور غالب

کے تلامذہ کے کلام کو بھی متاثر کیا اور اب اس اثر سے مومن اور غالب کی پیچیدہ گوئی کا خاتمہ

ہو گیا اور طرز بیان میں سادگی اور زبان میں روانی پیدا ہو گئی، چنانچہ نواب مصطفیٰ خاں

شیفۃ کہتے ہیں،

وہ طرز فکر ہم کو خوش آتی ہے شیفۃ

معنی شگفتہ، لفظ خوش انداز صاف ہو

اور اس طرح مومن اور غالب کے تلامذہ بھی آتش کے جھنڈے کے نیچے جمع ہو گئے، اور وہی

آتش اور تلامذہ آتش کی بولی بولنے لگے، مثلاً

کیا تجاہل سے یہ کہتا ہے کہاں رہتے ہو

تیرے کوچے میں ستمگار ترے کوچے میں

کیا پوچھتے ہو لطف کردن تجھ پہ کس قدر

اذن غرور و نمازتھیں جس قدر

کہا کہہ دو کہ یہ اب سے بد رہا میں

بڑھا ذوق اسیری جب انھوں نے

ان کا وہ ایک ناز سے کہنا کہ ہاں چلے

لاکھوں فتنے اٹھائے بیٹھے ہیں

ورنہ میرے بٹھائے بیٹھے ہیں

اگر سمع مبارک پر گراں ہو

کل اس کے سامنے بھی کچھ بیاں ہو

اس برجستہ گوئی نے جو تلامذہ آتش کے اثر سے پیدا ہوئی تھی، ترقی کر کے دلی میں نواب

داغ جیسا برجستہ گو شاعر پیدا کیا، جن کی ذات پر اردو شاعری کے آخری دور میں دلی کو ناز تھا

لیکن تصریحات متذکرہ بالا سے معلوم ہوا ہو گا کہ وہ درحقیقت تلامذہ آتش کے اہم کرم کا تر

ہیں، اور وہی بولی بولتے ہیں جو ان سے پہلے تلامذہ آتش بول گئے تھے، اس بنا پر اس دور میں

بھی تلامذہ آتش کی بدولت لکھنؤ کی شاعری کا بول بالا رہا اور شعرائے دلی نے اپنے خرم فیض

کی خوشہ چینی کی، اس کے علاوہ اس دور میں جتنے شاعرانہ تغیرات ہوئے ان سب کو شعرائے

دلی نے پیدا کیا، مثلاً اصناف شاعری میں اس دور میں سب سے زیادہ ترقی غزل نے کی، لیکن

یہ ترقی تلامذہ آتش کی بدولت ہوئی، کیونکہ اس دور میں ناسخ، ذوق اور شاہ نصیر کارنگ

بالکل مردود و خلافت ہو گیا، اور آتش کارنگ زیادہ چمکا جس کو ان کے تلامذہ نے شوخ سے شوخ

کر دیا، اور شعرائے دلی میں انور اور داغ نے اس کی تقلید کی، لیکن جو لوگ زیادہ متین اور سنجیدہ

تھے، ان کو یہ شوخی کیسقدر اپنی شان و تقا بہت کے خلاف معلوم ہوئی، اس لیے انھوں نے میر کی

روش اختیار کی، چنانچہ نواب مصطفیٰ خاں شیفۃ فرماتے ہیں:

نہالی سبک تو اپنی روش اسے شیفۃ لیکن

کبھی دل میں ہوائے شیوہاے تیر بھرتی ہے

مولانا جالپ بھی میر ہی کی تقلید پر فخر کرنے لگے، مثنوی نے بھی اس دور میں نہایت ترقی

فرمائی

۱۰

کی اور اردو زبان کی مشہور شویاں یعنی گلزار نسیم، طلسم الفت، بہار عشق اور زہر عشق وغیرہ اسی دور میں عالم وجود میں آئیں اور لکھنؤ میں آئیں، ہونا محال نہ کہ چہ ان شویوں پر جایجا اعتراضات کیے ہیں تاہم مجموعی طور پر یہ شویاں اردو زبان کا طرہ امتیاز ہیں، بالخصوص شوق کی شویوں کی تو خود مولانا حاتی نے بے انتہا تعریف کی ہے،

داسوخت کی ایجاد اگرچہ میر نے کی تھی، لیکن اس دور میں اس کو اور بھی زیادہ ترقی ہوئی، اور یہ ترقی صرف شعراے لکھنؤ کی بدولت ہوئی، چنانچہ خزینۃ العلوم فی متعلقات المنظوم میں ہے یہ ڈھنگ فارسی زبان میں وحشی نے اختراع کیا تھا، مگر اردو والوں نے اس کو وہ روشنی بخشی کہ بیان نہیں ہو سکتی، مجموعہ داسوخت کی دو جلدیں لکھنؤ میں طبع ہوئی ہیں، اور اس میں امانت وغیرہ کے داسوختوں کو دیکھ کر کیا کہتے ہیں،

امانت لکھنؤی نے اپنے داسوخت میں چند حدیں ایسی پیدا کیں جو اس زمانے میں نہایت مقبول ہوئیں، مثلاً سب بڑی جدت یہ تھی کہ میر غمیر نے مرثیہ میں جو سراپا ایجاد کیا تھا، پہلے امانت نے پھر اردو شاعروں نے اس کو داسوخت میں داخل کیا، اس بنا پر امانت کے داسوخت نے نہایت حق قبول حاصل کیا، اور اس کے سامنے اور شعرا کے داسوخت پھیلے پڑ گئے، چنانچہ تذکرہ جہانناہ میں ہے

ایں داسوخت کہ حالا شہرت تمام دارد اگر راست پر سی شہرت امانت بدوشہ

اذا تہ اسے طرز داسوخت ایں چنین نوشتہ اند کہ در مراعات النظیر و دیگر ضائع بے نظیر

فتادہ و بظہر سخن و چستی نہ شے بے سہیم

امانت لکھنؤی نے اردو زبان میں ایک اور نئی صفت کا اضافہ کیا، ابتدا میں اگرچہ اردو شعرا

کے سامنے منکسرت اور بھاکاش غریبہ نمونے تھے، اور انہوں نے ایک حد تک ان کی

تقلید بھی کی تھی، لیکن اردو شاعری کے ترقی کے اصلی زمانے میں ہمارے شعرا نے اردو شاعری کو ان کے اثر سے آزاد کر دیا تھا، اس لیے غالباً سکنتلانامک کے ترجمہ کے سوا قدما کے دور میں کوئی دوسرا ڈراما نہیں لکھا گیا، لیکن واجد علی شاہ کا زمانہ آیا تو ان کے دل میں چند انگریز مصاحبوں کی تحریک سے ڈراما کا شوق پیدا ہوا، اور اسی زمانے میں امانت نے اردو کا پہلا ڈراما اندر سبھا تصنیف کیا، اور تصنیف ہونے کے ساتھ ہی وہ عام طور پر کھیلا جانے لگا، امانت اگرچہ رعایت لفظی کے بادشاہ تھے، مگر اندر سبھا میں ان کو سادہ زبان اور سادہ رنگ اختیار کرنا پڑا، کمال اس ڈراما میں یہ دکھایا کہ فارسی پر یوں اور دیوں کو ہندو دیو مالا کے مذاق کے سانچے میں ڈھال دیا،

اس مذاق کی اصل ایجاد کا سہرا واجد علی شاہ کے سر ہے، جنہوں نے بادشاہ سے رکھیا جی بنکر گویا ہندو اور مسلمانوں کو بالکل متحد اور ہم آغوش کر دیا، اگر اندر سبھا کو غور سے پڑھا جائے تو نظر آئے گا کہ راجہ اندر ہندوؤں کا ایک بڑا دیوتا ہے، جو مسلمان بادشاہوں کی وضع و لباس میں ایرانی تاج پہنے مغلیہ دربار کے تخت پر بیٹھا ہے، اور ہندو دیو مالا کے مذاق کے مطابق پر یوں کا ناچ دیکھ رہا ہے ایران کے دیوں نے ہندو راکشسوں کا حلیہ اختیار کر لیا ہے، جو راون کی فوج کے سپاہی بنے ہوئے ہیں، پریاں رہتی تو کوہ قاف میں ہیں اور بولتی اردو زبان میں ہندوستان کے مسلمان سوسائٹیوں کی محبوبہ ہیں، لیکن اردو غزلوں کے ساتھ ہندی گیت بھی گاتی جاتی ہیں،

بہر حال اندر سبھا کے لکھنے سے پہلے داسوخت کی بدولت امانت نے غیر معمولی شہرت حاصل کر لی تھی، اور اس کے بعد اندر سبھا نے اس شہرت میں اور بھی چار چاند لگا دیے

چنانچہ تذکرہ مہر جہاں تاب میں ہے :

پس انداز اندر سبھا گفتہ مذاق عاشقانہ و لطف موسیقی را مایہ دیگر داد

از شرفش ہر جہ باقی ماندہ بود کمال رسید

اب صرف ایک صنف اور رہ گئی، یعنی قصیدہ جس کی حالت مولانا حالی کے الفاظ میں ناگفتہ بہ ہے، اس لیے ناسخ و آتش نے اس بتزل صنف کو ہاتھ نہیں لگایا، اور ان کے تلامذہ نے بھی ان ہی کی تقلید کی، عمرو بن ربیعہ نے جو عربی کا مشہور غزل گو شاعر تھا، ایک بادشاہ سے کہا تھا کہ مجھ کو عورتوں کی طرح سے فرصت نہیں ملتی، کہ آپ کی طرح میں قصیدہ لکھوں، یہی حال ناسخ اور آتش کے تلامذہ کا بھی تھا،

موسطین کے دوسرے دور کے بعد زمانہ نے لکھنؤ کی شاعری کا ورق بالکل الٹ دیا اور تلامذہ آتش نے جو خوشنما گلہ ستہ تیار کیا تھا، اس کی ایک ایک پتھری نذر خروار ہو گئی، اور آتشکدہ آتش کی چنگاریوں نے لکھنؤ کی شاعری میں جو زندگی بخش حرارت پیدا کر دی تھی وہ بالکل بجھ گئی، ناسخ کا رنگ اگرچہ آتش کے مقابل میں بالکل بھیکا تھا، تاہم اخلاقی مضامین کی آمیزش، فلسفہ اور علم کلام کے مسائل، عربی اور فارسی کے منطقی الفاظ و اصطلاحات نے اس میں بھی ایک وقار پیدا کر دیا تھا، لیکن جیسا کہ مو تذکرہ جلوہ خضر نے لکھا ہے، یہ باوقار و روش ان کے تلامذہ سے ذنبہ سکی، اور میراں دہلی بحر، مرزا محمد رضا برق اور میر علی اوسط شک و غیرہ نے ایک ایسا رنگ ایجاد کیا، جو اس قدر شرمناک تھا کہ ہم اس موقع پر بطور نمونہ و مثال کے اس کے چار شعر بھی نقل نہیں کر سکتے، متاخرین شعرائے لکھنؤ مثلاً امیر اور امیر نے بھی یہی روش اختیار کی، اور اب لکھنؤ کی شاعری کا جو رنگ ہو گیا، اس کا اندازہ امیر کے ان

اشعار سے ہو گا،

مرے قتل سے وہ کمر کیوں ہو منکر

خطر کیا ہے بیٹھی ہو کیوں ناف ٹل کر

یقین ہو کر پھر جان ہی لیں یہ مودی

جو بیٹھیں کبھی شل چپک نکل کر

وہ کرتے ہیں باتیں عجیب چکنی چکنی

یہ مطلب کہ چو پٹ ہو کوئی پھسل کر

متاخرین شعرائے لکھنؤ کی عام روش یہی ہے، البتہ ان میں حکیم سید ضامن علی جلال لکھنؤی کی ذات مستثنیٰ ہے، اور ان کی نسبت ایک تذکرے میں لکھا ہے کہ

پیشتر سخن پر روش لکھنؤ میگفت الحال بر طرز دہلی فکر نماید

اس کے بعد ان کے چند اشعار نقل کیے ہیں جو بالکل دلی کے رنگ میں ہیں، اور وہ اشعار یہ ہیں،

چھپے نہیں گواہ جو سوز نہاں کے ہیں

چند اشک گرم ہیں کئی چھالے زباں کے ہیں

نقش قدم پکارتے ہیں راہ عشق میں

مٹ جائے جو صلی جسے نام و نشان کے ہیں

حسرت اس بت کی دل میں آئی ہو

ہم نے اک شے کسی کی پائی ہو

لیکن یہ تعین کرنا سخت مشکل ہے کہ وہ کس زمانے تک لکھنؤ کے رنگ میں کہتے رہے، اور

کس زمانے میں انھوں نے یہ روش چھوڑ کر دلی کا رنگ اختیار کیا، ان کے چار مطبوعہ دیوان ہیں جن میں

پہلے دیوان میں لکھنؤی رنگ کے اشعار جایا ملتے ہیں، مثلاً

بنز رنگوں کی محبت میں جو ہوتی تاثیر

کسی عاشق کا بھی طوطی کبھی بولا ہوتا

کوچہ یار میں میلا جو ہوا چرخ کو بھی

یہی حسرت تھی کہ میں کاش ہنہ ولا ہوتا

لیکن اس دیوان میں بھی یہ داغ دیکھیں کہیں نظر آتے ہیں، ورنہ زیادہ تر اس میں بھی

دہلی کے رنگ میں تغزل کے بہترین اشعار ملتے ہیں، مثلاً

بڑے سامان دل جستجو کو اس کی نکلا ہو

چلا ہے لیکے اک مجمع نظر ہے پریشان کا

سب یہ داخل ہیں تری بھروں میں لے کر
دل ہوا ہوش ہوا شہم ہوئی، گوش ہوا
کاش مجھے کسی کوچے میں ہم وقت نصیب
یاد تو کرتا کوئی کس کو کبھی جنت نصیب
یہ شیخ دیگر جدِ عمر سجدہ کرتے پھرتے ہیں
سراک طرقت میں قدم بھی ادھر نہیں رکھتا
شعراے لکھنؤ کا عام رجحان خارجی مضامین یعنی معشوق کے ظاہری اعضاء اور اسبابِ رنج

کی تعریف کی طرف ہے، لیکن جلال زیادہ تر شاعری کا داخلی پہلو بستے ہیں، یعنی جذبات و ادوات سے ان کا کلام لبریز ہوتا ہے، اور غالباً، دوش انھوں نے میر سے سیکھی ہے، چنانچہ خود کہتے ہیں:

کہنے کو جلال آپ بھی کہتے ہیں وہی طرز
لیکن سخن میر تقی میر کی کیا بات

البتہ اس دیوان میں زبان کا لطف بہت زیادہ نہیں پایا جاتا، لطفِ زبان کی طرف انھوں نے اپنے دوسرے دیوان میں زیادہ توجہ کی ہے، اور اس تغیر کی نسبت یہ یادگاری کی جاسکتی ہے کہ انھوں نے ریاست رام پور میں جہاں شعراے لکھنؤ اور شعراے دلی کی شاعری میں باہم اختلاف ملاحظہ، داغ کے شاعرانہ اقتدار کے سامنے سر تسلیم خم کیا ہے، اور ان ہی کی سی بولی بولنے لگے ہیں، لیکن باہم انھوں نے لکھنؤ کی آن بھی قائم رکھی ہے، اور ایک ایسی نرم اور خاکسارانہ زبان اختیار کی ہے جو داغ کی زبان سے مختلف اور تلامذہ آتش کی زبان سے قریب تر ہے۔

داغ اور تلامذہ آتش یا داغ اور جلال کی زبان میں جو فرق ہے، اس کے سمجھنے کیلئے اس موقع پر اس ادبی نکتہ کو پیش نظر رکھنا چاہیے کہ زبانِ معانی کی تابن ہوتی ہے، اور جن قسم کے خیالات دل میں پیدا ہوتے ہیں وہ اپنے اظہار کے لیے اسی قسم کے الفاظ و دھونڈ لیتے ہیں، اس دھول کے مطابق تلامذہ آتش یا جلال کا کارنامہ صرف یہی نہیں ہے کہ انھوں نے

ابان میں سلاست اور روانی پیدا کی ہے، بلکہ ان کا اعلیٰ کارنامہ یہ ہے کہ انھوں نے غزل کو غزل کے مخصوص مضامین یعنی عجز و نیاز، خاکساری و فروتنی اور حسرت و شوق وغیرہ سے آشنا کیا ہے، اس لیے ان مضامین نے خود بخود اس قسم کے الفاظ تلاش کر لیے ہیں، جن سے خاکساری اور حسرت چمکتی ہے مثلاً آغا جی شرت کہتے ہیں

کیا ہنستے ہو تم کو مری فریاد سے کیا کام
آباد ہو تم تمہیں ناشاد سے کیا کام
فانی ہیں ہمیں اس ابد آباد سے کیا کام
دم بھر میں تری بزم سے اٹھ جائیگے مر کے
کیوں کر ٹھتھے ہو تم کو مری میعاد کیا کام
اے ہنس و خوش ہو رہا ہوں مریا کیا
اے جانِ جہاں میت عاشق کو نہ پوچھو
آزاد کیا جس کو اس آزاد کیا کام

جلال بھی جب صفائی کے کوچے میں آئے ہیں تو انھوں نے اپنے گھر کی اسی زبان کو اختیار کیا ہے، مثلاً

کیا کیا و فائیں کی ہیں ذرا یاد کیجئے
کچھ سوچ کر غلام کو آزاد کیجئے
بالفرض دے بھی مروہ اگر کوئی صل کا
دل لائے کہاں سے جسے شادی کیجئے
ایسا مجھے ستائے عبرتِ فلک کو ہو
ظالم پناہ مانگے وہ بیدار کیجئے
بیزار، پا کے بھٹکویہ کہتا ہو دلِ جلال
ایسے ہی ہم برسے ہیں تو آزاد کیجئے

اس بنا پر لطفِ زبان کے ساتھ ان کی غزلوں سے تغزل کا لطف بھی حاصل ہوتا ہے، اگرچہ نواب مرزا داغ کے کلام میں بھی تغزل کے بہترین اشعار موجود ہیں، لیکن جب وہ صفائی کے کوچے میں آتے ہیں تو ان کا معشوق ایک خالص بازارِ معشوق ہو جاتا ہے، اور وہ اس سے طنز و تشبیہ کے ایسے عامیانه لہجے میں گفتگو کرتے ہیں جو عام پسند تو ضرور ہوتا ہے، لیکن اس میں عاشقانہ دارنگا بالکل نہیں پائی جاتی اور وہ حدودِ تغزل سے بالکل باہر نکل جاتا ہے، مثلاً

بگڑے ہوئے مزاج کو پہچان جاسیے
سیدھی طرح نہ مانے گا مان جاسیے

تم کو ہے وصل غیر سے انکار
اور اگر ہم نے آکے دیکھ لیا

جاؤ بھی ہم سے کیا کر دے وفا
بارہا آزما کے دیکھ لیا

نار و اکیسے ناسزا کیے
کیسے کیسے مجھے برا کیسے

سوال وصل پر وہ چھین لینگے
جو نقدی کیسے سائل میں ہوگی

مرے ان کے بھری محفل میں ہوگی
زباں پر اُسے گی جو دل میں ہوگی

اس بنا پر اگر اصول تغزل کو پیش نظر رکھ کر داغ اور جلال کے کلام کا موازنہ کیا جائے

تو جلال کو داغ پر ترجیح حاصل ہوگی، لیکن افسوس ہے کہ داغ کی عامیانه شہرت خود اہل لکھنؤ کو بھی اپنا یہ تعبوق محسوس نہیں ہونے دیتی،

لطف زبان کے سلسلے میں یہ بات بھی قابل لحاظ ہے کہ تلامذہ آتش نے ناسخ کے خشک اور مکررہ الفاظ کے جواب میں تسکف اور ہنسے ہوئے الفاظ کا ایک ایسا چن زار کھلا دیا تھا جس کی نظیر متاخرین کے دور میں صرف جلال کے دوسرے دیوان میں پائی جاتی ہے، مثلاً

ہست ہونے بیت کی یکے میں جہ
پر مفاں کا عالم، عالم مرید ہوگا

ایمان ہو جو اب خطا شوق مرغ دل
کچھ آسماں پہ مثل کبوتر چمک گیا

جب صد سہیاں گزری ہر درد مہنی اپنی
دریا تری رحمت کے بھی لہرے ہیں کیا کیا

درد اطفال حین درد اگر طالب ہو
دل وہ جانا ہے چمکتا ہوا بگنوں کی طرح

انسان کسی کی چھت گری زرش خواب
گھر میں ہمارے وصل کی شب ہن ہن گیا

وہ دیکھو اپنے رخ سے میخا نہ کیا نہ د
ہرستا شور کرتا جھومتا ہستا نہ آتا ہے

فرق تجھ میں تری تصویر میں اتنا دیکھا
بوسہ آکھ میں اس کی ہیں پانی نہ گئی

جوش و طرب، غیظ و غضب، خاکساری و فروتنی، عجز و کماح، اقرار و انکار اور ضد و اصرار

کا ایک خاص لہجہ ہے، اور جب شعر کے الفاظ اور اسلوب بیان سے اس لہجہ کا اظہار ہوتا ہے تو شاعرانہ اصطلاح میں کہا جاتا ہے کہ "اس شعر کا تیور نہایت اچھا ہے" یہ انداز بیان بھی لطف زبان ہی کے سلسلے میں داخل ہے، اور جلال کے کلام میں خاص طور پر یہ لہجہ پایا جاتا ہے، جسکو

انہوں نے تلامذہ آتش سے سیکھا ہے، مثلاً

فصل گل حضرت دل آئی جو گھبراؤں کے پتے
پھاڑتا ہوں میں گریباں کو تباہاں سمجھا

میں اک جھلک سے ہونگا ز غش وہ کلیم تھو
میں اک شر سے خاک نہ ہونگا وہ طور تھا

رعایت لفظی بھی لکھنؤ کے شاعرانہ رنگ کی ایک نمایاں خصوصیت ہے، جو اس زمانے میں نہایت ناپسندیدہ گی کی نگاہ سے دیکھی جاتی ہے، اور آتش کے بعض تلامذہ بھی اس کو برا نظر کرتے تھے، دیکھتے تھے، اور جہاں تک ممکن ہوتا ہے اس سے احتراز کرتے تھے، یا کم از کم اس میں لطافت اور نفاست پیدا کر دیتے تھے، جلال نے بھی تلامذہ آتش کا یہی انداز اختیار کیا ہے، اور رعایت لفظی کا استعمال اس خوبی اور جستجی سے کیا ہے کہ اگر غور و فکر سے کام نہ لیا جائے تو رعایت لفظی کا احساس بھی نہیں ہونے پاتا، مثلاً

راحت نہ پائیں زیر کد بھی شہید ناز
اس فکر میں ہے یار کی ٹھوکر لگی ہوئی

"فکر میں لگنا" ایک محاورہ ہے، لیکن لگنے کو ٹھوکر سے بھی مناسبت ہے، کیونکہ ٹھوکر لگنا

بھی ایک محاورہ ہے،

پر بھی ہو جائینگے مرغان قفس کے پیدا
نظر پرورش افزائی صیاد رہے

پر اور پرورش افزائی میں نہایت مخفی مناسبت ہے،

توں سے دل مکر ہو گیا اپنا دم آخر
لگا دامن میں مرتے وقت یہ دھاتی مٹ کا

کدرا اور دھبہ میں ایک لطیف مناسبت ہے۔

بیڑیاں دیکھ کے ڈھارس بجھے دیتا ہو جو
دل نہ بھاری ہو کہ زبور ہو یہ سودا

”دل بھاری ہونا“ محاورہ ہے، لیکن بھاری کو بیڑیوں کے ساتھ بھی مناسبت ہے رعایت لفظی کے ساتھ وہ اور ایک صنعت کا استعمال بھی نہایت خوبی کے ساتھ کرتے ہیں جس کو عربی زبان میں طباق کہتے ہیں، اس صنعت میں الفاظ میں تناسب کے بجائے لفظ ہوتا ہے، لیکن فلسفیانہ حیثیت سے تضاد بھی ایک قسم کا مناسب ہے، یہی وجہ ہے کہ کالی چیز کو دیکھ کر سفید چیز کا تخیل پیدا ہو جاتا ہے، لیکن یہ صنعت انھوں نے تلامذہ آتش سے نہیں بلکہ میر سے لی ہے، اور اس کو ہر دور کے کلام میں استعمال کیا ہے مثلاً

لاکھ اٹھاتا کوئی اس در سے نہ اٹھنے دیتا
تو ہی اسے صنعت مرا قوت بازو ہوتا
جہد شکر خدا آج کروں ٹھوڑا ہے
کہ مرا شکوہ کوئی یا رکے لب پر آیا

ان اشعار میں صنعت اور قوت، شکر اور شکوہ متضاد الفاظ ہیں،

الفاظ سے گزر کر انھوں نے نفس معانی میں بھی اس صنعت کا لحاظ رکھا ہے مثلاً

کہتے ہیں نہ لیں گے دل کسی کا
پہلو یہ نیا ہے دلبری کا

کیا تم سے کہیں کہ مر کے تیز
کیا لطف ملا ہے زندگی کا

مرنے والے مجھے کہہ کر وہ جلا لیتے ہیں
کو سا ان کا مرے حق میں دھا ہوتا ہے

آتش اور تلامذہ آتش کے کلام میں فقیرانہ اور آزادانہ شان پائی جاتی ہے، جلال

کے دوسرے دیوان میں بھی اس کی جھلکیاں نظر آتی ہیں، مثلاً

نہ اپنے بے شرمساں کے گھر کا بوجھ پتا
جہاں پہ تن گئی کملی فقیر خانہ ہوا

قصر تعمیر کیے خاک نہ سمجھا منعم
ماقبت ہی نہ بنائی تو بنایا پھر کیا

بستر فقر ہے منہ سوسا محب کو جلال
اپنے اللہ پہ ہر وقت ہے تکیا میرا

زال دنیا سے جو ہیں طالب زمر و نہیں
مال عورت کا نہ لیتے جو حمیت ہوتی

جلال کا اصلی زور طبع صرف ان ہی دونوں دیوانوں پر صرف ہوا ہے، اس لیے جو زور

اور بلندی ان دونوں دیوانوں میں پائی جاتی ہے، وہ ان کے تیسرے اور چوتھے دیوان

میں جن کو انھوں نے رام پور سے نکل کر اپنی پیری و علالت کے زمانے میں منصور نگر کے

دیوان کہے ہیں مرتب کیا ہے، نہیں پائی جاتی، تاہم زبان میں لوح اور لچک بہت زیادہ

پیدا ہو گئی ہے، اور واردات اور جذبات کو انھوں نے نہایت نرم و دقیق زبان میں ادا کیا

ہے، اس لیے ان کی شاعری بالکل اصول تغزل کے مطابق ایک جذباتی شاعری ہے، جس میں

خارجی مضامین یعنی خال و خط اور زلف و کاکل کی تعریف و توصیف بہت کم پائی جاتی ہے

بلکہ اخلاق، تصوف اور فلسفہ کے مضامین بھی ان کے یہاں خال خال پائے جاتے ہیں، کیونکہ

ان مضامین کو درحقیقت غزل سے کوئی تعلق نہیں، یہ تو متاخرین کی اوپچ تھی کہ انھوں نے

ان مضامین کو بھی غزل میں شامل کر کے اس میں تنوع و رنگینی پیدا کر دی، رندانہ مضامین

یعنی شراب و کباب کی توصیف اور شیخ و زاہد کی سبھ بھی درحقیقت غزل سے تعلق نہیں

رکھتی، اس لیے جلال نے ان مضامین کو بھی بہت کم ہاتھ لگایا ہے، ان کی شاعری خالص

عاشقانہ شاعری ہے جس میں عشق و محبت کے حقیقی جذبات نہایت نرم و دقیق زبان میں بیان

کیے گئے ہیں، اور سوز و گداز اور درد و غم کی آمیزش نے اس کو نہایت مؤثر بنا دیا ہے، لیکن

رام بابو سکینہ جلال کے خصوصیات کلام کے متعلق تاریخ ادب اور دوسرے لکھتے ہیں کہ جلال

کو طرز لکھنؤ کا آخری منبع سمجھنا چاہیے، وہ قدیم اساتذہ لکھنؤ کے قدم بقدم چلتے تھے، اور

اس شاہراہ عام سے کبھی ہٹنا نہیں چاہتے تھے، ان کے متور و دیوانوں میں کسی قسم کی ولایت

ی

اور خصوصیت اور مابہ الامتیا زکوئی شے نہیں ہے، البتہ زبان میں تصنع بہت کم اور بے عیب ہے پھر کئے ہوئے اشعار کہیں کہیں نکلتے ہیں، مگر عام طور پر کلام بے نمک اور معمولی ہے، جذبات یا انعکاس کا اس میں کہیں پتہ نہیں، خیال آفرینی کم ہے، اکثر وہی معمولی معمولی باتیں ہیں اور بعض اشعار تو ان کی استاد کی وجہ سے بہت گرے ہوئے ہیں، مگر اس میں بھی شک نہیں کہ کنگھی، چوٹی اور عورتوں کی زیب و زینت کے مضامین جو قدیم طرز لکھنؤ کا مایہ ناز تھے ان کے یہاں نہیں پائے جاتے، اس کے علاوہ صحت الفاظ کا بھی ان کو بڑا خیال رہتا ہے اور کلام تنقید اور نامناسب الفاظ سے پاک ہوتا ہے، جلال اپنے آپ کو صحت الفاظ و محاورہ کا بادشاہ سمجھتے تھے، لیکن مجھے افسوس کے ساتھ کہنا پڑتا ہے کہ اس تنقید کا ادھا حصہ صحیح اور آدھا حصہ غلط ہے، لیکن اسی کے ساتھ بڑی مسرت کی بات یہ ہے کہ جو حصہ صحیح ہے اسی سے غلط حصے کی تردید بھی ہو جاتی ہے، وہ فرماتے ہیں کہ ان کے کلام میں جذبات یا انعکاس کا کہیں پتہ نہیں، پھر خود ہی اس کی تردید بھی اس طرح کر دیتے ہیں کہ کنگھی، چوٹی اور عورتوں کی زیب و زینت کے مضامین ان کے یہاں نہیں پائے جاتے، کیونکہ ان خارجی چیزوں کے حذف کرنے کے بعد غزل میں جذبات یا انعکاس کے سوا اور کون سے مضامین بیان کیے جاسکتے ہیں، وہ فرماتے ہیں کہ ان کے کلام میں وہی معمولی معمولی باتیں ہیں، البتہ زبان میں تصنع بہت کم اور بے عیب ہے، لیکن قدام کے نزدیک جو معمولی باتیں بے عیب اور غیر مصنوعی زبان میں بیان کی جائیں، ان ہی کا نام غزل ہے، اور ان ہی میں کیفیت و اثر پایا جاتا ہے، وہ کہتے ہیں کہ کنگھی، چوٹی کے مضامین جو قدیم طرز لکھنؤ کا مایہ ناز تھے، ان کے یہاں نہیں پائے جاتے، جس کے دوسرے معنی یہ ہیں کہ وہ لکھنؤ کے رنگ میں نہیں کہتے پھر ان کا یہ کہنا کیونکر صحیح ہے کہ ان کو طرز لکھنؤ کا آخری نتیجہ سمجھنا چاہیے، اس تبصرہ کی فرہ

تردید کے لیے اس موقع پر ہم ان کے چند اشعار نقل کرتے ہیں جن کا انتخاب ہم نے بالکل سرسری طور پر کر لیا ہے، ان میں چند اشعار تو معمولی باتوں سے تعلق رکھتے ہیں جو بے عیب اور غیر مصنوعی زبان میں کہے گئے ہیں، مثلاً

ز بننا سوا میرے دشمن کسی کا

ارے شوق سے دوست تو بن کسی کا

ز ٹھہرا مگر تیرا دامن کسی کا

مرے خاک و خون تو بہت لیے قاتل

وہ دل لے چلی شوخ چتون کسی کا

وہ شرمائی آنکھوں نے مار کسی کو

السی یوں ہو تر دامن کسی کا

پینا منہ کا اس میکش کے پوچھے

اجل رسیدہ ارے تو کہاں نکل آیا

پکارا کوچہ قاتل میں مجھ کو دیکھ کے دل

میں بھی ساتھ اپنے مقدم کے بدل جاؤنگا

تم زہیچا نوگے آکر مرے گھر میں مجھ کو

آپ اٹھ جائیگے برداشتہ خاطر ہو کر

غیر کیوں ہم کو اٹھاتا ہر تری مخمل سے

ٹائے جامٹا نا ہو جہان تک

فلک تیرے جگر کے داغ ہیں ہم

یے تھوڑی سی جاں اک نیجاں تک

کوئی مانگے تو آ کر منتظر ہے

ہر طرح تھکے ہیں بڑے ہیں کہ بھلے ہم

دیکھو ہمیں یہ کہتے ہو اچھا نہیں کہتے

صبر بھی دیتے ہیں بے صبر گر کرتے ہیں

رجم بھی چاہیے اوہل کے ستانے دے

فراق یا رہیں فرماتے ہیں اکثر کرم و دونوں

غایت دل جگر پر کرتے ہیں درد و الم دونوں

میرے مرنے کی مبارک باد میں

دوست کو بھی دشمنو کر لو شرم کیسا

دیکھ کر آنکھوں میں بھبراتے ہیں آنسو دونوں

حال پر میں متاسف مرے دشمن ہو کہ دوست

ناسخ کے دور سے پہلے قدام کے نزدیک ان ہی معمولی باتوں کا نام غزل تھا اور جلال نے جب ناسخ کی مضمون آفرینی کا زور کم کیا ہے تو قدام ہی کے دور کی طرف رجوع کیا ہے،

البتہ زبان قدما سے زیادہ نرم، لطیف اور پاکیزہ ہے، لیکن اسی کے ساتھ ان کے دیوانوں میں بلند اشعار کی بھی کمی نہیں ہے، مثلاً

نقش پایار کے پیسہ صد دیتے ہیں
مجھ سے کتنی ہریہ اک عدہ فراہوش کی یا
جستجو کی پرلتا نہیں جو ڈھونڈھنے سے
لکھا ہے خط جیسے قاصد ہم اسکا ٹھیک پتا
لے آؤں دوست تجھے ہم نے دی جگہ
ہست و حوڑھا نہیں ملتا وہ عالم
دیکے اک امیہ کو دل میں جگہ
پتا ہی نہیں جاؤ مدعا کا

کلم نے جو شیں لٹرائیاں سرطور
دکھائی ہو تماشے ہیں جو غفلت عشق
خیال یاد میں نیند کے دونوں آنکھوں کو
بتوں کو شوق ہو عالم آشنائی کا
اور جب کچھ اسے ٹھہرانے کے حسن پرست
بکراٹھنے سے دعویٰ عشق کا ثابت نہیں تا
دل مرا آنکھ تری دونوں میں بیمار مگر
کماں کے دیرو حرم جب ڈھونڈ گاہ ملے
پکارتا ہو دل اس سے پوچھنا منزل

خود نہیں مٹتے ہم اور ڈکوتا دیتے ہیں
دیکھ یوں دل سے دو عالم کو بھلا دیتے ہیں
تجھ کو لے گشتہ گی اتنا پتا دیتے ہیں
نہیں بتانے کے اتنا بتائے دیتے ہیں
عالم کی آرزوؤں کو دل سے نکال کے
کہ جس میں ایک میں ہوں ایک تو ہو
کیا ہجوم یاس میں ہم گھر گئے
نہ منزل کے پیچھے نہ منزل کے گئے

ادھر ادھر کی صد اٹھی ترا جواں تھا
دوسب ہیں یاد کوئی بھولے کا خواہ تھا
زیرب گئی، سچا کسی کا خواب نہ تھا
انہیں بھی رنگ پسند آگیا خدا کی کا
شان محبوب کی اللہ کی قدرت ٹھہری
مری اک چپ ہے بڑھ کر کھڑا ہوئی گواہی سے
ایک کا حال پر ایک کا حال اچھا ہے
دور ہے میں نہ جھٹکے جو ایک اہ ملے
جواہ شوق میں سرگشتہ و شبہا ملے

خوشا نصیب جو سو جائیں کوئے یار میں پانوں
غنا بیتیں نہ تھاری سی پائیں حضرت عشق
نشان کیا مرے قاتل کا دینگے زخم بدن
قدم جو گھر سے نکالا تو بولی ہنسکریاں
عمل جو لکھتے ہیں میرے کہیں خدا لگتی
اگر طلب میں تری جذبہ شوق میں ہو

اس قسم کے بلند اشعار سے جلال کے دیوان بھرے ہوئے ہیں، البتہ اخیر دونوں
جب انھوں نے گھلاوٹ اور لطف زبان کی طرف زیادہ توجہ کی ہے، تو ان اشعار کی
کمی ہو گئی ہے، اس لیے تیسرے اور چوتھے دیوان میں اس قسم کے اشعار کم ملتے ہیں، مینی
خیال آفرینی قصیدہ کے ساتھ مخصوص ہے، اس لیے جن شعرا نے غزل میں خیال آفر
سے کام لیا ہے، وہ سادہ گو شعرا کے مقابلے میں ناکام رہے ہیں، لیکن باایں ہمہ جلال کا
پہلا اور دوسرا دیوان اس قسم کے بے اثر، لیکن دقیق اور نازک اشعار سے خالی نہیں ہے
ہم چند مثالیں پہلے دیوان سے نقل کرتے ہیں۔

طول شب فراق پلک بھی نہ کہہ سکی
لکھتے تھے دل کے ڈبے کا حال یار کو
وہ دن کو آئیں گے ثابت ہے خواب صبح گاہی سے
گدا ئی ہم سہری کرتی ہو اپنی بادشاہی سے
ہمیں منظور ہو اظہار کز ازل کے چالوں کا
کھٹکتی ہے جو دل کی پھانس دل کو چین آتا ہے

ایسی زباں دراز گواہی میں رہ گئی
ڈوبی جو نوک خامہ سیاہی میں رہ گئی
مگر شکر پر گیا ہے دل میں جھوٹے کی گواہی سے
یہاں کجکول کی آگ ہے پگڑی کجلائی سے
لکھیں گے یار کو خط پھوٹنے والی سیاہی سے
کہ ماہی کو نہیں تکلیف ہوتی خار ماہی سے

فرد و گاد مجھے ان کو خواب گاہ ملے
فقیر دوست تو کتنے ہی بادشاہ ملے
زبان منہ میں نہیں جھکے وہ گواہ ملے
ہمیں بھی تو کیے گا جب امید گاہ ملے
کیے ہیں ڈر کے جو میں نے ڈکے گناہ ملے
تو جس کو ڈھونڈھ وہ ہاتھ آئے حکو جاہ ملے

فرد و گاد مجھے ان کو خواب گاہ ملے
فقیر دوست تو کتنے ہی بادشاہ ملے
زبان منہ میں نہیں جھکے وہ گواہ ملے
ہمیں بھی تو کیے گا جب امید گاہ ملے
کیے ہیں ڈر کے جو میں نے ڈکے گناہ ملے
تو جس کو ڈھونڈھ وہ ہاتھ آئے حکو جاہ ملے

جیسے چاہو دکھا کر دستِ رنگیں قتل کر ڈالو
نہ ہو گا خون ثابت جھوٹے بندے کی گواہی سے
جلال کے ابتداء کی دور میں تاریخ اور تلامذہ تاریخ کی خیال آفرینی کا یہی انداز تھا اور
جلال نے بھی جابجا ان کی پوری پوری تقلید کی ہے لیکن بہت اچھا ہوا کہ انھوں نے یہ روش چھوڑ
میرا و تلامذہ آتش کی روش اختیار کی اور عاشقانہ جذبات سے اپنے کلام کو لبریز کر دیا اور
ان کے کلام کا یہی حصہ ہے جس پر اگر اصول تغزل کو پیش نظر رکھ کر تنقید کی جائے تو وہ نواب
مرزا داغ کے کلام کا کامیاب مقابلہ کر سکتا ہے لیکن بد قسمتی سے داغ کا مقابلہ امیر کو قرار دیا
گیا جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ اردو شاعری کے آخری دور میں لکھنؤ نے دلی سے بری طرح شکست
کھائی۔

(باقی)

دارالمنیفین کی مطبوعات میں سترہویں صدی کی عام وقتی ریت

(تین مہینے کے لیے)

پاکستان میں کتابوں کی خریداری پر پابندی کی وجہ سے دارالمنیفین کی کتابوں کی اشاعت بہت کم
ہو گئی ہے اور اس کا اثر دارالمنیفین کے تمام شعبوں پر پڑا ہوا اب تک کتابوں کی آمدنی کے علاوہ کچھ اور ذرائع
تھے جن سے دارالاشاعت کے خسارہ کی تلافی ہو جاتی تھی لیکن اب بد قسمتی سے وہ بھی مسدود نظر آتے ہیں،
اس لیے اب صرف کتابوں کی اشاعت پر ادارہ کی زندگی کا دارومدار رہ گیا ہے ایسی حالت میں
غزوی ہے کہ ہندوستان میں اس کی مطبوعات کی اشاعت کی طرف زیادہ سے زیادہ توجہ کی جائے
اس مقصد کے پیش نظر ۱۵ جولائی ۱۹۵۶ء سے ۱۵ اکتوبر ۱۹۵۶ء تک تین مہینے کے لیے
سیرت کے علاوہ دارالمنیفین کی تمام مطبوعات کی قیمتوں میں ۱۰ فی صدی کی عام وقتی رعایت کی جائے
تاجروں کا مقررہ کمیشن اس کے علاوہ ہوگا۔

منہجہ دارالمنیفین عظیم

شوہنار اور اس کا فلسفہ

(از جناب صفدر علی ایم اے، بکچر اورنگ کالج جامعہ عثمانیہ)

اٹھارہویں اور انیسویں صدی عیسوی کا سب سے بڑا فاضل فلسفی آرتھر شوہنار ۱۸۸۸ء
میں جرمنی کے شہر ڈاننگ (Danzig) میں پیدا ہوا، اس کا باپ ایک دولتمند
بنکر اور والٹر کے معقدین میں سے تھا، اور اس کی ماں ایک مشہور ناول نگار تھی ۱۸۸۳ء میں
اس کو انگلستان کے ایک بورڈنگ اسکول میں داخل کرایا گیا، اس کے دو سال بعد انچاپ
کو خوش کرنے کے لیے ہمبرگ میں اس نے تاجرانہ زندگی اختیار کر لی، لیکن اس کو اس پیشے سے
سخت نفرت تھی، اور اس کا رجحان علمی اور ادبی زندگی کی طرف تھا، اس کا موقع اس کو اپنے
باپ کے انتقال کے بعد ملا کہ اپنے علمی ذوق کی پروا خست کر سکے، اس کی ماں کی بھی یہی خواہش
تھی کہ وہ تاجرانہ زندگی ختم کر کے یونیورسٹی میں تعلیم حاصل کرے، اس کے باوجود اس کو اپنی ماں
سے ایک قسم کی کدورت اور مرحوم باپ کی یاد اس کے لیے خوشگوار تھی، ماں نے دیکر اسے مستقل
سکونت اختیار کر لی تھی، اور اپنی زندگی تصنیف و تالیف اور ہندسہ و عدد سے دوستانہ
تعلقات میں گزارتی تھی، اس کو بیٹے سے کوئی انس نہ تھا، اور اس کی غلطیوں پر اس کی گہری
نظر رہتی تھی، رفتہ رفتہ دونوں میں کدورت بڑھتی گئی شاید اسی کا نتیجہ تھا کہ اس کے بعد شوہنار
زندگی بھر عورت سے نفرت کرتا رہا،

۱۸۸۹ء سے ۱۸۹۱ء تک اس نے گوتنگام یونیورسٹی میں تعلیم حاصل کی اس کے بعد

دو سال تک برلن میں، یہاں وہ فلسفہ، سائنس اور سنسکرت میں زیادہ مہمک رہا، شو پنہار ۱۸۳۱ء سے ۱۸۳۳ء تک برلن میں مسلم کی حیثیت سے رہا، لیکن اس میں اسے بہت کم کامیابی حاصل ہوئی، اور وہ فلسفے کے تمام پروفیسروں سے متفر ہو کر اس کام سے دست بردار ہو گیا اور فرانکفرٹ جا کر غور و فکر اور تحریر و تقریر میں مشغول ہو گیا، یہاں اس نے تنہا زندگی بسر کی اور آخر دم تک شادی نہیں کی، دھپسی کے لیے ایک کتاب پال رکھا تھا، جس کا نام آٹھارکھا تھا، دو روپے دو گھنٹے چل ٹدی کرتا، ایک لانا سا پائپ پیتا، لڈن ٹامس پڑھتا اور اپنی شہرت کے ذریعہ اختیار کرتا،

ہمبرگ کے زمانہ قیام ہی سے وہ رومانوی مفکروں، خصوصاً ٹالس اور ہائینے سے متاثر تھا، ایک اور رومانوی مفکر فرڈینک شلیگل کے ذریعہ وہ ہندوستانی فلسفے سے متاثر ہوا، اسکے پسندیدہ فلسفی افلاطون اور امانول کانٹ (Immanuel Kant) تھے، اور ایک حد تک فٹے سے بھی متاثر تھا، اگرچہ وہ فٹے، شلیگل اور ہیگل کو نفرت کی بنا پر فلسفے کا نقارچی (Windbags of Philosophy) کہتا تھا،

شو پنہار کو عیسائیت سے عقیدت نہیں تھی، اس کے مقابلہ میں ہندوستان کے وید مت اور ہندو دھرم سے زیادہ عقیدت رکھتا تھا، اپنے فلسفے کا اخذ افلاطون، کانٹ اور آئینسٹ کو قرار دیتا تھا، کانٹ اور ہٹلر اس قدر متاثر تھا کہ ان کے مجسمے ہر وقت رو بہ رو رکھتا تھا، ہٹلر زندگی میں بھی کانٹ ہی کی تقلید کیا کرتا تھا، روحانیت اور سحر و افسوں پر بھی عقیدہ رکھتا تھا، ۱۸۴۱ء میں اس کی سب سے اہم تصنیف "کائنات برحیثیت ارادہ اور تصور" (The World as will and Idea) شائع ہوئی، اس کو وہ غیر معمولی اہمیت دیتا تھا، اور اس پر اس کا یقین تھا کہ اس کے بعض حصے روح مقدس (Holy Spirit) کا کلام

لیکن اس کی اس تصنیف کو ایک عرصہ بعد شہرت حاصل ہوئی، شو پنہار کے تصورات کے تاریخی ماخذ پر غور کیا جائے تو پتہ چلتا ہے کہ قدیم یونانی فلسفہ خاص طور پر افلاطون سے اس کی ابتدا ہوتی ہے، افلاطون کا عقیدہ تھا کہ کائنات کا وجود سراسر فریب ہے، اس کی کوئی چیز حقیقی نہیں، وہ ہمارے حقیقی علم کا منبع نہیں ہے، یہ ان حقائق کا جو کائنات سے الگ ہیں، اور جو حقیقی وجود رکھتے ہیں، سایہ اور عکس ہیں، یہ حقائق ابدی ہیں، جن میں کوئی تغیر واقع نہیں ہو سکتا، یہی حقائق اس کائنات کی اصل اور اس کا ماخذ ہیں، ان کو وہ لائانی تصورات (Ideas) اور کائنات کی ساری اشیا کی ابتدائی شکلیں کہتا ہے، اس کے نزدیک یہ اسی وحدتیں ہیں جن کی تقسیم نہیں ہو سکتی اور جن کی مستقل حیثیت ہے، وہ پیدا اور فنا نہیں ہوتیں، اور زمان کی قید سے آزاد ہیں، اور صرف ان ہی سے ہمیں صحیح اور حقیقی علم حاصل ہو سکتا ہے،

ایسے ہی تصورات کانٹ نے اپنی تصنیف (Critique of Pure Reason) میں ظاہر کیے ہیں، وہ کہتا ہے کہ کائنات جسے ہم محسوس کرتے ہیں یا جو فہم و ادراک میں آتی ہیں، وہ اس حقیقی کائنات کی جو سرحد ادراک سے ماوراء ہے، ایک خارجی شکل ہے، اس کو وہ "شے بذات خود" (Thing-in-itself) سے تعبیر کرتا ہے، اس کے نزدیک شے ہمارے علم کی رسائی سے بالاتر ہے، اور مظاہر نفرت کی طرح ہمارے علم اور عقل میں نہیں آ سکتی، اس کو وہ ایک غیر معمولی حقیقت بنجر (Noumenon) کہتا ہے، جس کی ظاہری شکل کائنات ہے، کانٹ کے نزدیک ہم اپنی ذہنی قوتوں سے اس "شے بذات خود" کو ادراک حاصل کر سکتے ہیں اور نہ اس کے وجود سے انکار کر سکتے ہیں، کیونکہ یہ اخلاقی قوانین سے بہت قریبی تعلق رکھتی ہے، یہ غلط اور اخلاقی قوانین وہ علیحدہ حیثیتی نہیں رکھتے اور ان کی

ایک ہی حقیقت ہے، ہم اخلاقی قوانین کے ذریعے اس "شے بذات خود" کی حقیقت تک پہنچے ہیں، اس شے کے علم انسانی میں نہ آنے کی وجہ کا نٹ یہ بیان کرتا ہے کہ انسان زمان و مکان کی پابندیوں میں رہ کر سوچتا ہے، اور "شے بذات خود" زمان و مکان کی قید سے آزاد ہے، اس لیے وہ ہماری قوت فکر کی دست رس سے بالا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ "اشیا بذات خود" کی چند تحریکات ہوتی ہیں، ان ہی تحریکات کی حرکت کائنات فطرت کی شکل میں رد نما ہوتی ہے۔

شوہنار بھی انلاطون اور کانٹ کی طرح کائنات کو بے حقیقت مظاہر سے تعبیر کرتا، اس کو سراسر دہم و ظلم و گمان قرار دیتا اور چند پوشیدہ حقائق کی خارجی اشکال یا تصویریں کہتا ہے، یہ ذہن نشین رہے کہ یہ وہی حقائق ہیں جنہیں انلاطون نے "تصورات" کہا ہے، اور کانٹ نے "شے بذات خود" کا نام دیا ہے، شوہنار ان ہی کو "ارادہ" (Will) کہتا ہے، اس کا نظام فکر کانٹ ہی جیسا ہے، اور کانٹ ہی کے "شے بذات خود" کے تصور کو ارادہ سے تعبیر کیا ہے، شوہنار کہتا ہے کہ جس کو میں اپنا جسم کہتا ہوں وہ صرف میرا "ارادہ" ہے، "ارادہ" ایک حقیقت ہے اور جسم اس کی ظاہری شکل، ارادہ ہی وہ وحدت ہے جو کائنات کی تمام ذی روح اور غیر ذی روح اشیا میں ظاہر ہوتی ہے، مجھے اپنے وجود کا احساس صرف بقدر ہے کہ وہ "ارادہ" اور ایک ظاہری شکل (جسم) کا سنگم ہے، ارادہ میری حقیقی ذات ہے اور جسم اس کا اظہار، نہ صرف میرا جسم بلکہ ساری کائنات، ارادے کی ظاہری اشکال ہیں فرق صرف اتنا ہے کہ بے جان اشیا میں ارادہ ایک اندھی قوت ہے، اور انسان میں اس کو شعور ذات ہے، اس استدلال کی وضاحت اور ثبوت ذیل کی چند مثالوں سے ہوگا،

ارادے کے وجود کا انکشاف بے جان اشیا میں اس طرح ہو سکتا ہے کہ قطب نما کی سوئی کا رخ ہمیشہ شمال ہی کی طرف رہے گا، اجسام زمین پر ہمیشہ خط مستقیم ہی میں گرنے لگے

نکرو جو ایک خاص شکل (Crystals) میں ہوتی ہے، پانی میں گھلنے کے بعد اپنی شکل کھو بیٹھتی ہے لیکن جوں ہی اسے سکھایا جاتا ہے، پھر اپنی پہلی اور اصلی شکل اختیار کر لیتی ہے، وہ کیوں نہیں کوئی اور شکل اختیار کرتی؟ اسے اپنی ابتدائی شکل کا علم اور اسے اختیار کرنے کی ضرورت کیوں محسوس ہوئی اور کوئی قوت اسے ایسا کرنے پر مجبور کر رہی ہے؟ اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ انسان ہی کی سی قوت ارادی تمام اشیا میں کار فرما ہے۔

نباتات میں اس کا اظہار زیادہ واضح شکل میں ہوتا ہے، وہ زمین کی تہوں سے اپنی غذا فراہم کرنے کے لیے لابی لابی جڑیں ہر طرف پھیلا دیتے ہیں، انہیں اس کا علم ہے کہ زمین میں کہیں نہ کہیں انہیں اپنی غذا مل جائے گی، اپنی ذات کو قائم رکھنے کے لیے انہوں نے طرح طرح کی صورتیں اختیار کر رکھی ہیں، کبھی پتوں کے قریب کانٹے پھیلا دیتے ہیں، کبھی پھلوں اور پتوں میں گڑھا پید کر دیتے ہیں تاکہ انسان اور جانور انہیں اپنا ذوالذہن بنا لیں، انہیں اس کا علم ہے کہ کانٹوں یا گڑھا پید کی وجہ سے کوئی انہیں کھانے کے لیے تیار نہ ہوگا، اس طرح وہ اپنی ذات کو بچا سکتے ہیں، ایسوں کے انتشار کے لیے بھی نباتات نے جو تدبیریں اختیار کی ہیں وہ عجیب و غریب ہیں، ایسی ہی عجیب و غریب باتیں حشرات اور جانوروں میں بھی نظر آتی ہیں، مثلاً چوہو نیٹوں اور شہد کی مکھیوں میں جو خاص تنظیم ہے، کیا اس میں ارادے کو دخل نہیں ہے؟ کڑی ہمیشہ اپنے جانے کو ایک ہی آرٹنگ شکل دیتی ہے، اسی طرح حشرات کی اور مثالیں بھی دی جا سکتی ہیں، جانوروں نے بھی اپنی بقا کے لیے کئی طرح کے اعضا پیدا کر لیے ہیں، مثلاً سینگ وغیرہ، غرض نباتات حشرات اور حیوانات سب کے ہوشیاری سے کام لیا ہے، اور یہ سب اپنی بقا کے نسل کے لیے کوشاں ہیں، بقا کے نسل کی خواہش ان میں کیسے پیدا ہو گئی، اور کوئی قوت انہیں یہ سب کچھ کرنے پر مجبور کر رہی ہے؟ کیا وہ قوت ارادی نہیں ہے؟ شوہنار کہتا ہے کہ یہ محض ارادہ ہے۔

شوہنار کی منطوقیت نے اس کے تصور ارادہ کو ایک خاص روپ دیدیا ہے، وہ ارادے کے

ایک ظالم اور جاہر قوت قرار دیتا اور تمام غم و آلام اور تباہی و بربادی کی جڑ کہتا ہے۔ کیونکہ اس کے نزدیک یہی جاہر قوت تمام کائنات کی تخلیق کرتی ہے، اور نہ صرف تخلیق کرتی ہے، بلکہ اس کا ایک ادنیٰ کرشمہ یہ بھی ہے کہ ہر ذی حیات میں زندگی کی خواہش اور بقائے نسل کا جذبہ پیدا کر دیتی ہے، اور یہی خواہش زیت اسے درد و مصیبت اور رنج و غم میں مبتلا کر دیتی ہے، اسی کی وجہ سے وہ زندگی کے کشمکش کرنے لگتا ہے، اس کشمکش کا آغاز صوبت کی ابتدا بن جاتا ہے، یہی تصور الم کا سنگ بنیاد ہے، یہ کشمکش حیات، حیات انسانی کے لیے زہرِ طہل بن جاتی ہے، کائنات میں تنگہ مچا دیتی ہے، لطیف احساس اور نازک قلب رکھنے والے باشعور انسان کے راستے میں کوہِ بے ستون بن جاتی ہے، انسان کو خسرو پر ویز بنا دیتی ہے، اس کو تیمور، ہلاکو اور چنگیز کے روپ میں ظاہر کرتی ہے، معرکوں اور قتل و خون پر آمادہ کرتی ہے، دارا اور سکندر کے ہاتھ میں تلوار دیدیتی ہے، نا انصافی بے رحمی اور ظلم و تشدد کے لیے مجبور کرتی ہے، اور انسان انسانوں کے خون سے ہولی کھیلنے لگتا ہے، شوہنار کہتا ہے کہ اصل میں خواہش زیت کی خالق قوت ارادی یا "ارادہ" انسان سے یہ سب کچھ کھڑا ہے، اور اس طرح ارادہ اپنی بقا کا سامان مہیا کرتا ہے، کیونکہ اس پر اس کی بقا منحصر ہے، ارادہ کی حیات تشدد کے تسلسل کے ساتھ وابستہ ہے،

شوہنار کہتا ہے کہ نہ صرف خواہش زیت بلکہ ارادہ قلب انسانی میں دم بہ دم مت نئی خواہشات کی تخلیق کرتا چلا جاتا ہے، انسان اس کا آلہ کار ہے، وہ اپنی ہر خواہش پوری کرنے کیلئے بے چین ہو جاتا ہے، اور جب تک وہ پوری نہیں ہوتی، اس کا دل فریاد سے معمور رہتا ہے، جب ایک خواہش پوری ہو جاتی ہے تو اس کی جگہ اور بہت سی خواہشات پیدا ہو جاتی ہیں، اور اس کا لامتناہی سلسلہ قائم ہو جاتا ہے، اس طرح حیات انسانی تسلسل خواہشات کی وجہ سے فریاد مسلسل بن کر رہ جاتی ہے، فانی کے الفاظ میں

ہر نفس آہ اور انقباس پہ جھینے کا مدار
زندگی آہ مسلسل کے سوا کچھ بھی نہیں
شوہنار کی نظر انسانی زندگی کے دکھوں پر پڑتی تھی، جو اس کو بے چین کر دیتے، اس کو ہر پھول کے ساتھ کانٹے نظر آتے تھے، وہ انسانی زندگی کو اندوہ و الم کے قدموں تلے دوندی اور پھی ہوئی اور پامال شے سمجھتا ہے، اور محسوس کرتا ہے کہ یہ غم وہ ہیں جو ہمد سے لیکر بحد تک انسان کو ساتھ دیتے ہیں، اور سوائے موت کے ان سے نجات حاصل نہیں ہو سکتی، یہی وجہ تھی کہ فانی نے کہا تھا

موت سے پہلے آدمی غم سے نجات پائے کیوں
قید حیات و بند غم محل میں دونوں ایک ہیں
آکھ کھیلنے کے بعد سے بند ہونے تک انسان بھیا نک خواب دیکھتا ہے، شوہنار پوچھتا ہے
کر کیا یہ خواب ایک لمحے کے لیے بھی دیکھنے کے قابل ہے، انسان زندگی بھر غموں سے لڑنے کی ناکام کوشش کرتا رہتا ہے، اس کی مثال اس ملاح کی سی ہے جس کی کشتی طوفان میں گھری ہوئی ہے، اور وہ نادان ہر موج سے اس وقت تک کشمکش کرتا رہتا ہے جب تک کہ اس کی کشتی پاش پاش ہو کر سمندر کی تہ میں نہیں بیٹھ جاتی، اگرچہ ساحل نادان ملاح کے لیے ناپید تھا، پھر بھی وہ خواہ مخواہ کشمکش کرتا رہا، وہ ساحل کی تمنا سینے میں لیے ہوئے اپنی کمزور ہڈیوں کو سپرد خاک کر دیتا ہے، اس کی تمنائیں سینے میں ہی گھٹ کر رہ جاتی ہیں، اور وہ دنیا سے زار و زار رخصت ہو جاتا ہے، اسی موقع کے لیے شاید عمر خیام نے شکوہ کیا تھا

ایں دبیر کہ بود مدتے منزل ما
نامہ بجز از بلا و غم حاصل ما

انہیں کہ حل نہ گزشت یک سال ما
رفیقم و ہزار حسرت اندر دل ما

صرف زندگی ہی انسان کے لیے بلا ہے درماں نہیں ہے، بلکہ ایکس، اور بھی بلا ناگہانی جو ہر وقت اس کے سر پر منڈلاتی رہتی اور مسلسل اسکے شانے جھنجھو رہی ہو، وہ موت ہے!! اس

بے بس انسان کا ناکام ارادہ اس جابر قوت سے اس وقت تک درست و گریباں رہتا ہے جب تک کہ وہ اس کی ہستی کو فنا نہ کر دے۔ اس طرح بے بس انسان کو نہ صرف غم زندگی بلکہ غم اجل بھی لگا ہوا ہے۔

شوہنار کہتا ہے کہ جب ان ساری مصیبتوں کی جڑ خواہشات ہے، تو کیوں نہ اس کو اکھاڑ کر پھینک دیا جائے۔ اسی سے انسان اپنی نجات کا سامان مہیا کر سکتا ہے، اگر انسان یکے بعد دیگرے اپنی خواہشات کا خاتمہ کرتا چلا جائے تو غیر شعوری طور پر ان خواہشات کے خالق "ارادہ" کا بھی آہستہ آہستہ قلع قمع ہوتا چلا جائے گا، کیونکہ ارادہ خواہشات ہی سے حیات پاتا ہے۔

شوہنار کا تصور "ارادہ" قوتِ انردی کے تصور سے الگ ہے، "ارادہ" اور قوتِ انردی ایک ہی چیز نہیں، اس کا عقیدہ تھا کہ جو قوت انسانی زندگی کے لیے طرح طرح کے آلام پیدا کرتی ہے وہ خدائی قوت نہیں ہو سکتی، بلکہ شیطانی قوت ہوگی، گویا شوہنار کے نقطہ نظر سے ان مظاہر فطرت کے پیچھے جو قوت کام کر رہی ہے، وہ خدائی نہیں بلکہ شیطانی اور شرکی قوت ہے، یہ الفاظ دیگر "مایا" کا پردہ آنکھوں پر سے اٹھ جانے کے بعد جو شکل ہم کو نظر آتی ہے وہ شیطانی یا شرکی بھیانک شکل ہے، وہ مخلوقات کی بربادی و تباہی اور غمِ اندوہ کے جال بنتی چلی جاتی ہے، اور اس کا یہ عمل ہمیشہ جاری رہے گا، اس لیے شوہنار کہتا ہے کہ کسی طرح اس جابر اور شیطانی قوت کا خاتمہ کر دینا ہی بہتر ہے۔

یہی قوت انسان کو جنسی تعلقات قائم کرنے پر مجبور کرتی ہے، یہ جذبہ انسان میں بعض جانوروں ہی کی طرح سرایت کیا ہوا ہے، اور وہ اس کو جانوروں ہی کی طرح اپنا مقصد منتہا سمجھتا ہے، اس جذبے کا نتیجہ بقاءِ نسل ہے، اور چونکہ بقاءِ نسل کے ساتھ ساتھ "ارادے" کی بقاء وابستہ ہے، اس لیے ارادہ نے انسان اور جانور دونوں کو مجبور کر دیا ہے کہ وہ بقاءِ نسل

کے لیے کوشاں رہیں، گویا دونوں "ارادے" کا مشن پورا کر رہے ہیں، وہ اپنی نسل دنیا میں اس طرح چھوڑ جاتے ہیں جس سے ثابت ہوتا ہے کہ ان کا مقصد حیات خود ان کی بقا نہیں بلکہ ان کی نسل کی بقا تھا، شیطان نے شہوانی تعلقات میں بدرجہ اتم لذت پیدا کر دی ہے، اس کے اثر سے انسان ہر قسم کی مجرمانہ حرکات کر بیٹھتا ہے، اس وقت شیطان مسکراتا ہے، اس طرح گویا انسان کے ان ہی حرکات کے ساتھ شیطان کی زندگی وابستہ ہے، اور جب تک دنیا میں شہوانی انسان کے ان ہی حرکات کے سہارے شیطانی قوت بھی کار فرما رہے گی، اس لیے شیطانی قوت کے خاتمہ کے لیے جذبہ شہوانی کا خاتمہ کر دینا ضروری ہے۔

حضرت شہوانی خواہشات بلکہ شوہنار کہتا ہے کہ انسان کو تمام خواہشات کو خاتمہ کر دینا چاہیے کیونکہ ہی آلام کا سرچشمہ ہیں، اور یہی انسانی زندگی کو خباثت کا گردِ اب بنا دیتی ہیں، اسی کی وجہ سے انسان بے رحم، سنگدل، ظالم، اور خود پسند بن جاتا ہے، طرح طرح کے جرائم کرتا ہے، اور اپنا کفن آپ بنتا چلا جاتا ہے، اگر انسان خواہشات کا خاتمہ کر دے تو غیر شعوری طور پر ارادے کا بھی خاتمہ کرے گا، اس کا مشن ناکام کر دے گا۔ "ارادے" کی موت ہی اس کو غم و آلام سے نجات دلائے گی۔

غم و آلام سے نجات حاصل کرنے کا ایک طریقہ بھی شوہنار یہ بتلاتا ہے کہ انسان کو چاہیے کہ وہ اپنے دل میں سچی ہمدردی، رحم اور انصاف کا جذبہ پیدا کرے، انسان کا ہر عمل اور ہر حرکت خالص بے لوث ہونی چاہیے، وہ کہتا ہے کہ عام طور پر انسان کو خوف یا توقع نیکہ بنا دیتی ہے لیکن اس نیکی سے کیا فائدہ جس کی بنیاد ذاتی اغراض یا مفاد پر ہو، ایسے فعل کی کوئی اخلاقی قیمت نہیں ہے، پھر جو عمل ذاتی غرض پر مبنی ہوتا ہے، وہی غم کا باعث بن جاتا ہے، اس لیے اگر انسان کو دائمی مسرت کی تلاش ہے تو تمام خود غرضانہ تصورات کو دل سے محو کر دینا پڑے گا،

یہ اسی وقت ممکن ہو جب انسان "من و تو" کا فرق سادے، اگرچہ کائنات کی ظاہری حیثیت کے لحاظ سے ہر چیز جداگانہ نوعیت کی معلوم ہوتی ہے، لیکن حقیقت میں نظر کو اس کثرت میں ایک ہی وحدت

نظر آتی ہے، نیک آدمی وہی ہے جس کی آنکھوں سے "مایا" کا پردہ اٹھ جاتا ہے، اور اسے ایک ہی وحدت نظر آتی ہے، اور اسکو "من و تو" کا امتیاز محض ایک طلسم اور ایک خواب معلوم ہوتا ہے، جب امتیاز کے

پرستے اٹھ جاتے ہیں تو انسان بے اختیار دوسرے سے محبت کرنے لگتا ہے، یہی وہ محبت ہے جو کچی ہمدی، رحم اور انصاف پیدا کرتی ہے، اور یہی وہ محبت ہے جو روح انسانی کی قاتل بن جاتی ہے، اس مقام پر پہنچا شوہنہ ظاہر تصور کی طرف مائل ہو جاتا ہے۔

تاریخی نقطہ نظر سے شوہنہ کے فلسفے کی اہمیت دو وجوہوں کی بنا پر ہے، ایک اسکی تنویطیت دوسرے اسکی تصور ارادہ، اس کے فلسفہ تنویطیت ظاہر ہوتا ہے کہ حیات انسانی کے تاریک پہلو کو واقعی سمجھایا نہیں جاسکتا

اس سے چونکہ اس نے اخذ کیے ہیں اور اسکا جو علاج تجویز کیا ہے وہ واقعی مفید اور کارآمد ہے، لیکن حیات انسانی کے حقایق کے لحاظ سے تنویطیت (Pessimism) اور رجائیت (Optimism)

دونوں قابل قبول نہیں، رجائیت کہتی ہے کہ کائنات ہماری مسرتوں کا سرچشمہ ہے، اور تنویطیت اسکو منع آلام اور گرداب فنا ثابت کرتی ہے، مگر حقایق حیات دونوں میں سے کسی کے بھی مؤید نہیں ہیں، بلکہ

حقیقت اسکی درمیانی شکل میں عموماً مغربی مفکرین رجائیت کے قائل ہیں، ان کے فلسفہ کا تضاد اس لیے اہم ہے کہ اس سے حیات انسانی کے ہر پہلو پر گہری نظر ڈالنے کا موقع ملتا ہے۔

تنویطیت سے زیادہ اہم شوہنہ کا تصور ارادہ ہے، ارادے کی برتری اور کارفرمائی کے تصور کو تھوڑے اختلاف کے ساتھ بہت سے فلسفیوں نے پیش کیا ہے، جن میں نٹشے، برگسٹن، جیمس اور

ڈیوی خاص طور سے قابل ذکر ہیں، اگرچہ اس قسم کا تصور روسو اور کائنات کے ہاں بھی ملتا ہے، لیکن شوہنہ کے ہاں زیادہ روشن ہے، اس نقطہ نظر سے شوہنہ کے فلسفے کی تاریخی اہمیت غیر معمولی ہے،

اورنگ آباد کی پن پکی اور اسکی تاریخ

از جناب مبارز الدین صاحب رفعت ایم اے لکچرار گورنمنٹ کالج گلبرگر

(۳)

مسجد | باب الداخہ سے نکلتے ہی بائیں ہاتھ پر ایک خوبصورت مسجد ملتی ہے، حضرت بابا شاہ مسافر جب پہلی مرتبہ یہاں تشریف لائے تھے تو اس مقام پر ایک خس پوش مسجد موجود تھی،

یہی خس پوش مسجد بتہ ریخ پختہ بنی، پھر حضرت کے انتقال کے سترہ سال بعد ۱۱۴۳ھ میں آپ کے ایک معتقد ترکتا زخاں نے پرانی مسجد کو توڑ کر موجودہ سنگین مسجد تعمیر کرائی، اس کی

تعمیر پر اس زمانے کے دس ہزار روپے صرف ہوتے تھے، ترکتا زخاں بہادر بلخ کے رہنے والے تھے، شاہ عالم بادشاہ کے عہد میں ہندوستان آئے، اور شاہی امراء کے زمرے میں داخل

کریے گئے، اس کے بعد جب نواب آصف جاہ اول نے دکن کا رخ کیا تو ترکتا زخاں بہادر بھی ان کے دربار سے وابستہ ہو کر دکن چلے آئے، ان کی والدہ کو حضرت بابا شاہ مسافر سے

بڑی عقیدت تھی، اورنگ آباد آنے کے ساتھ ہی ترکتا زخاں سب سے پہلے آپ کی خدمت میں حاضر ہوئے، اور شرف قدم بوسی حاصل کرنے کے بعد اپنی قیام گاہ پر گئے، انھیں پرانی

پیش کی بیماری تھی، حضرت کی دعا سے یہ بیماری جاتی رہی، مسجد کا اگلا حصہ جو عرض میں دو کمانیں دے کر آگے بڑھایا گیا ہے، بعد کی تعمیر ہے، یہ تعمیر

آج سے کوئی چالیس تینتالیس سال قبل درگاہ کے آخری سجادے بابا غلام محمد صاحب کی یادگار مسجد کے اندر گچ کا نہایت نفیس کام ہے، اس میں چمک دار مسالے ملا کر اس کو اتنی صفائی سے دیواروں اور ستونوں پر لگایا گیا ہے کہ سنگ مرمر کا دھوکا ہوتا ہے، مسجد کے اوپر تین خوبصورت گنبد اور خانقاہ کی طرف کھلنے والے دروازوں پر پتھر میں بنے ہوئے نیم قوسی جھجے ہیں مسجد کے گنبدوں اور جھجوں کی تعمیر میں بنگال کی اسلامی تعمیر کاری کا اثر صاف دکھائی دیتا ہے۔

مستطیل حوض | مسجد کے سامنے ایک لمبا مستطیل حوض ہے، یہ حوض ایک سو میں فیٹ لمبا، بارہ فیٹ چوڑا اور ساڑھے چار فیٹ گہرا ہے، تھوڑے تھوڑے فاصلے سے اس میں بیس فوارے لگے ہوئے ہیں، اس میں پانی کی آمد کا انتظام باہر کے بڑے حوض سے کیا گیا ہے، یہ حوض ایک بہت بڑے ہال کی چھت پر بنایا گیا ہے، اس ہال کو حوض میں چار چار کافوں کی قطار دیکر بنایا گیا ہے اس طرح طول میں کمانیں ہی کمانیں دکھائی دیتی ہیں، ہال میں داخل ہونے کے لیے حوض کے وسط میں نیچے کی طرف سیڑھیاں دی گئی ہیں، حوض کا زائہ پانی جنوب میں ایک آبشار کی صورت میں کھامندی کے اندر گر جاتا ہے۔

حوض کے نیچے بنا ہوا یہ ہال اصل میں مغربی رخ پر بنی ہوئی خانقاہ کا جواب ہے، جو اوپر بنانے کے بجائے نیچے بنایا گیا ہے، اوپر دھنوکے لیے شاندار حوض اور نیچے فقرا کے قیام کے لیے عجیب طریقہ پر گنجائش نکالی گئی ہے، یہ ہال ہندوستان میں اسلامی فن تعمیر کا ایک دلکش نمونہ ہے اور غالباً اس طرح کا ہال اور حوض ہندوستان بھر میں کسی اور جگہ نہیں ہے، اوپر پانی ہونے کی وجہ سے گرمیوں کے دنوں میں اس ہال میں بڑی ٹھنڈک رہتی ہے، جب پورے فوارے چلتے ہوتے ہیں تو ان کا اور اس حوض کے آبشار کا منظر دیکھنے کے قابل ہوتا ہے۔

یہ حوض ۱۱۳۷ھ میں حضرت بابا شاہ مسافر کے ایک متفقہ مرزا جلیل بیگ کے حضرت کے

کوئی بیس سال بعد بنوایا تھا، اس حوض کو بنے آج ڈھائی سو سال ہو گئے، لیکن اس کی نچلی کایہ عالم ہے کہ پانی کا اتنا زبردست وزن تھا سننے کے باوجود ہال میں کسی جگہ سچی پانی کی دیکھ نہ سکتی نظر نہیں آتی، حالانکہ اس کے بنانے میں اینٹ اور چونے کے سوا اور کوئی مسالہ استعمال نہیں کیا گیا ہے،

اس حوض کی تعمیر پر مولانا غلام علی آزاد بلگرامی نے ایک شہنوشی لکھی تھی، اس کے آخری شعر سے اس کی تعمیر کی تاریخ نکالی ہے، اس کے چند شعر پیش کیے جاتے ہیں:

| | |
|---------------------------|-------------------------|
| خانہ جواں بخت عمیم الکرم | خواجہ ایوب جمیل الشیم |
| ساخت بنا خان رفیع المکان | حوض دریں تکیہ جنت نشان |
| حوض عظیم بیکان بلند | غلقہ در چشمہ کوثر فلکند |
| سرور دہاں قامت فوار ہا | نور فشاں جلوہ ستار ہا |
| تازہ جوانان جواہر فروش | باہمہستان قیامت خردوش |
| آب دریں حوض سعادت رسید | درد وسط ماہ امام شہید |
| دل بجز و گفت کہ لے زود در | از پئے تاریخ بجنبان جرس |
| گفتن تاریخ بود فرض عین | گفت خرد نذر حسین |

مستطیل حوض کے اختتام پر جنوب میں شرقاً و غرباً ایک سنگین خانقاہ ملتی ہے، یہ خانقاہ بھی ترک زفاں نے ۱۱۳۳ھ کے لگ بھگ مسجد ہی کے ساتھ نو ہزار روپے کے صرفے سے تعمیر کرائی تھی، اس خانقاہ کی کمانیں شاہجہانی عہد کی کمانوں کی طرح دندانے دار ہیں، پتھ کے ستونوں کے چار حصے کنول کی خوبصورت کلیوں جیسے بنائے گئے ہیں، اسی خانقاہ کے ایک حصہ میں عہدِ عثمانی کی قریب کا دفتر اور وسط میں کتب خانہ ہے۔

اورنگ آباد کے گزٹریں مسجد اور جنوبی خانقاہ کی عمارت کی تعمیر کا سال ۱۱۱۶ھ یا ۱۷۰۳ء ہے۔ اس کے معنی یہ ہوئے کہ یہ عمارتیں حضرت بابا شاہ مسافرؒ کی زندگی ہی میں بن چکی تھیں، کیونکہ آپ کا وصال ۱۱۲۶ھ میں ہوا ہے، ملفوظات نقشبندیہ میں صاف لکھا ہے کہ یہ عمارتیں ترک تاز خاں بہادر نے آپ کے وصال کے بعد تعمیر کرائی ہیں۔ اس طرح ان عمارتوں کی تعمیر کا سال ۱۱۲۳ھ ہوتا ہے اورنگ آباد گزٹری کی نقل میں بعد کے تمام مصنفوں نے یہی غلطی نہ دہرایا ہے۔

کتب خانہ خانقاہ کی وسطی عمارت میں آج سے چند سال قبل ۱۹۵۲ء میں ایک کتب خانہ قائم کیا گیا ہے جس میں اسلامیات پر کتابیں جمع کی گئی ہیں۔ کہتے ہیں کہ حضرت بابا شاہ محمود اور ان کے جانشینوں کے زمانہ میں یہاں عربی اور فارسی کی قلمی کتابوں کا بڑا مایاب ذخیرہ جمع تھا، آخری سجادے صاحب کے انتقال کے بعد یہ کتب خانہ تباہ و برباد ہو گیا، جناب سیح قوام دھوراد صاحب پگڑی (سابق کلکٹر اورنگ آباد و ناظم تعلیمات حال معتمد تعلیمات حکومت حیدرآباد دکن) کو اپنی کلکٹری کے زمانہ میں بحیثیت صدر نشین مجلس انتظامی درگاہ شریف پن چکی کے معاملات سے گہری دلچسپی پیدا ہو گئی تھی، ان کی شخصی دلچسپی اور کوششوں سے یہ کتب خانہ قائم ہو سکا، اس کے لیے انھوں نے پن چکی کے سالانہ موازنہ میں پانچ سو روپیہ کی مستقل رقم رکھوائی، ایک مٹت ایک ہزار روپیہ کی رقم فریچر وغیرہ کے لیے منظور کرائی، اس کے بعد اپنے شخصی اثر سے کام لے کر اورنگ آباد کے بعض سربراہان و مسلمانوں سے اس کے لیے عطیے حاصل کیے، ۲۳ جنوری ۱۹۵۲ء کو اس وقت کے چیف منسٹر حیدرآباد دکن سٹراکیم کے دیوڈی کے ہاتھوں اس کتب خانہ کا افتتاح عمل میں آیا، موجودہ کتب خانہ میں اسلامیات پر عربی، فارسی اور اردو کی مطبوعہ کتابوں کا ایک اچھا خاصہ ذخیرہ جمع کیا گیا ہے، تفسیر، حدیث، فقہ، تصوف، تاریخ، ادب اور لغت وغیرہ مختلف فنون پر پاب ہزار کے قریب کتابیں ہوں گی، کتب خانہ کے ساتھ ایک دارالطالعہ بھی ہے جس میں اردو، انگریزی اور دوسری زبانوں کے اخبار اور سالانہ عام مطالعہ کے لیے رکھے جاتے ہیں۔

اس خانقاہ کے اختتام پر اس سے متصل مغرب کی سمت ایک اور خانقاہ شمالاً جنوباً بنائی گئی ہے اس خانقاہ کی ابتدا ایک بڑے کمرے سے ہوتی ہے، ایک کمرے میں حضرت بابا شاہ مسافرؒ کے بعض آثار ہیں آپ کا جبہ، نیمچہ، مرید کرنے کا چینی کا پیالہ، خاندان کعبہ کے غلاف کے ٹکڑے اور گنبد خضر کی جالیوں پر لٹکے ہوئے پردوں کے ٹکڑے شوکیس میں عوام کی زیارت کے لیے رکھے گئے ہیں، حضرت بابا شاہ مسافرؒ کا وہ درہ بھی جس پر آپ شریعت جاری کرتے تھے، رکھا ہے، ان آثار کے علاوہ درگاہ شریف کے آخری سجادے صاحب کی پگڑی اور ان کا انگرکھا بھی یہاں محفوظ ہے، حلقہ میں پڑھی جانے والی ایک ہزار دانوں تسبیح بھی ایک صندوق میں بند رکھی ہے، **دوسری عمارتیں** اس کمرے سے متصل ایک بڑا ہال ہے، اور اسکے آخر میں بھی پہلے کمرے کے جواب میں کمرہ بنایا گیا ہے یہاں غالباً فقر کو کھانا کھلانے کے کام آتا تھا، یہ خانقاہ بھی بابا شاہ محمود نے تعمیر کرائی تھی۔

اس خانقاہ کے اختتام پر شرقا و غربا ایک چبوترہ ہے، اسکے آخری سرے پر بابا شاہ محمود ایک چھوٹے سے قلعے کے نیچے ابدی نیند سو رہے ہیں، افراد پر سنگ مرمر کا تقوید لگا ہوا ہے، چبوترے پر آپ کے اخلاف آسودہ خاک ہیں۔

اس چبوترے کے سامنے ہی بابا شاہ مسافرؒ اور ان کے پیر حضرت بابا شاہ پلنگ پوش کی آرام گاہ ہے، گنبد کے اندر دونوں بزرگ محو استراحت ہیں، گنبد کے دروازے کے مقابل حضرت بابا شاہ مسافرؒ کا مزار ہے، اور اس سے متصل دیوار مسجد سے لگا ہوا حضرت بابا شاہ پلنگ پوش کا مرقہ مبارک ہے، درگاہ شریف کی عمارت اور اس سے متصل کمرے حضرت آصف جاہ اول نے ۱۱۲۶ھ میں حضرت کے وصال کے بعد تعمیر کرائے ہیں درگاہ شریف کافی سچی سجائی ہے، اطراف میں سفید چاندنی کافرش لگا رہتا ہے اور دونوں بزرگوں کے مزار قیمتی غلافوں سے مزین رہتے ہیں، مملکت آصفیہ حیدرآباد دکن کے سپہ سالار نواب افسر الملک عجم نے دونوں مزاروں کے لیے زربفت کے نہایت بیش قیمت غلاف پیش کیے تھے، جو صرت عرس کے موقع پر مزار پر لٹکے جاتے ہیں، ان غلافوں پر جو پھول بنے ہوئے ہیں ان میں اللہ اللہ کڑھا ہوا ہے، دونوں بزرگوں کے مزار کچے اور مٹی کے بنے ہوئے ہیں۔

درگاہ شریف کے عقب میں اس سے متصل ذرا بہت کر شر قاً و غرباً ایک اور خانقاہ ملتی ہے، اس خانقاہ سے پن چکی کے اندرونی احاطے کی چار دیواری مکمل ہو جاتی ہے، یہ خانقاہ غالباً درگاہ شریف کے ساتھ ہی نواب آصف جاہ اول کے حکم سے تعمیر کی گئی تھی، اس میں چھوٹے چھوٹے کمرے فقرا کے لیے ہیں، سامنے ایک برآمدہ ہے جو پتھر کی کمانیں دے کر بنایا گیا ہے، ۱۹۴۱ء میں اس خانقاہ میں نادار طلبہ کے لیے ایک امتیازی قلم کیا گیا تھا اور اس میں طلباء کی رہائش کے ساتھ ساتھ درگاہ شریف کی آمدنی سے انکی خورد و نوش کا بھی مفت انتظام تھا، ۱۹۵۳ء میں یہ اقامت خانہ اور گنگا باؤ کی جامع مسجد کے احاطے کے کمروں میں منتقل کر دیا گیا، درگاہ شریف، مسجد اور خانقاہوں کی تعمیر میں جو پتھر استعمال کیا گیا ہے، وہ سیاہ رنگ کا مسام دار ایک مقامی پتھر ہے، درگاہ شریف کے پتھر کے ستونوں اور پتھر کی دیواروں پر ایک طرح کا سرخ رنگ ملا دیا جاتا ہے جس سے یہ پتھر سنگ سرخ کی طرح نظر آتا ہے، صاحب تاریخ بجا پور کو یہی دھوکا ہوا ہے، انھوں نے اس عمارت کو سنگ سرخ کا بتایا ہے، جنوبی خانقاہ کی پتھر کی کمانوں اور ستونوں پر خاکستری رنگ چڑھا دیا جاتا ہے، جس سے ان پتھروں کی بے رونق چھپ جاتی ہے، اور اس دلکش مقام کی رنگارنگی میں اضافہ ہوتا ہے، نیر و دی حوض، مسجد، جنوبی خانقاہ اور دوسری عمارتوں کی تعمیر پر جو مصارف ہوئے تھے، ان کا تفصیلی حساب حضرت بابا شاہ محمود نے اپنے دفتر میں محفوظ رکھا تھا، یہ سارے کاغذات اور آپ کے نام اس عہد کے لوگوں کے خطوط اب ریاست حیدرآباد کے رکارڈ آفس میں محفوظ کر دیے گئے ہیں، جن | درگاہ شریف کے بیرونی اور اندرونی صحن میں دلکش چمن بندی کی گئی ہے، اور مختلف پھولوں کے خوشبو دار لگائے گئے ہیں، جہاں پودے زمین میں نہیں لگائے جاسکتے تھے وہاں گملوں سے اسکی آرائش بڑھائی گئی ہے، اند باہر جو گلے رکھے ہیں وہ کم و بیش ڈیڑھ ہزار کے قریب ہوں گے، کہیں سرد اور صوبہ کے درخت، کہیں موتیا اور موگرے کے جھنڈ، کہیں گلاب کے تنخے، کہیں کیوڑے کے پیر، غرض اتنی مختصر سی جگہ میں جتنا دلکش باغ لگایا گیا ہے، اس کی نظیر کہیں اور شکل ہی سے نظر آتی ہے،

درگاہ شریف کے اندرونی احاطے میں ایک چبوترہ ہے، اس پر گج اور سمٹ سے چینی کے ٹکڑے چمکے ہیں، آج سے کچھ سال پہلے تک اس چبوترے پر ایک نہایت خوبصورت بارہ دری قائم تھی، جسے گئے ہیں، اس بارہ دری کی چھت ایک طرف سے گر گئی، اچھڑکے آثار قدیمہ کے احتجاج کے باوجود اس وقت استاد زمانہ سے اس بارہ دری کی چھت کی مرمت کرانے کے بجائے اس کو گرا دینے کا حکم صادر کیا، کے سول انڈسٹریز مسٹر اجازت نے اس کی مرمت کرانے کے بجائے اس کو گرا دینے کا حکم صادر کیا، اس خوبصورت بارہ دری کا چوبی کام محفوظ رکھنے کے قابل تھا، اپنے دلکش تناسب اور نزاکت کے ساتھ چھوٹی سی عمارت اس دل فریب باغ میں عجیب لطیف دیتی تھی، یہی کالج آف آرٹس کے پرنسپل اور ہندوستانی صنائع لطیفہ کے بہت بڑے ماہر مسٹر سالوین گلاڈسٹون اسکی دلکشی سے بہت متاثر ہوئے، گلاب حوض | بارہ دری کے اس چبوترے کے قریب ہی ایک مربع سنگین حوض ہے جو گنبد حوض کہلاتا ہے، ایسا معلوم ہوتا ہے یہ حوض حضرت بابا شاہ مسافر کی زندگی ہی میں بن کر تیار ہو چکا تھا، ملفوظات نقشبندیہ میں صراحت کے ساتھ اس حوض پر آپ کے وضو کرنے کا ذکر ملتا ہے، پن چکی کے بارے میں یہ ناممکن ہے کہ کوئی اور رنگ آباد آئے اور شہنشاہ اورنگ زیب کی ملکہ دریس بانو بیگم حضرت ہیر کی رائیں | کا مقبرہ دیکھے اور حضرت بابا شاہ مسافر کی درگاہ ادو پن چکی پر حاضری دیے بغیر چلا جائے، عام سیاحوں اور طالب علموں کی تفریحی ٹولیموں کے سوا کتنے ہی گورنر، وائسرائے، بیرونی حکام کے سفیر قزاقوں کے وزراء، بیرونی ثقافتی وفود، ادیب، شاعر، غرض سب ہی طرح کے لوگ آستانہ شاہ مسافر پر بارہ حاضری دیتے چلے آئے ہیں، ۱۹۵۱ء میں جمہوریہ ہند کے پہلے صدر ڈاکٹر راجنہ پرشاد بھی اس درگاہ میں حاضری دینے کا شرف حاصل کر چکے ہیں،

پن چکی دیکھنے والے سیاحوں کے تاثرات کے اظہار کے لیے یہاں ایک کتاب الراء رکھی ہے، اس کتاب الراء سے یہاں بعض مشاہیر کے تاثرات کے اقتباسات پیش کیے جاتے ہیں، لارڈ لٹلٹن کا وائسرائے ہند :

”ایک دلکش مقام جس سے امن و آشتی اور حسن و دلکشی کی کرنیں پھوٹی پڑتی ہیں۔“

۱۸ اگست ۱۹۳۲ء

ریاست حیدرآباد کے آخری برطانوی ریزیڈنٹ، ایس، سی، لوتھیان :

”اس مقام کو دیکھ کر مجھے بے اختیار شاعر چا سر کا یہ مصرع یاد آگیا

ایک کنج عافیت، دمن و شانتی کا گہوارہ، دلکش و دلغریب“

۲۹ دسمبر ۱۹۳۳ء

گلاڈ اسٹون سالون، ڈائریکٹر اسکول آف آرٹس بمبئی۔

”میرے نزدیک اس بارغ کو مشرق کے کشش آفریں باغات میں ایک خاص اہمیت حاصل ہے، دلچسپ تاریخی عمارات اور مقدس بارگاہ کا حیس اجتماع ذوق سلیم کا مظہر ہے اس کا حوض اپنے دلکش ترین ماحول اور خوبصورت پھیلاؤ میں آپ اپنی مثال آپ ہیں میرے علم میں حوض کے نیچے کا وسیع اور بے نظیر ہال فنی خوبیوں کے اعتبار سے ہندوستانی باغات میں ایک خاص امتیاز کا حامل ہے، مسجد کے سامنے جو چھوٹا سا حوض اور دلکش عمارت ہے وہ مصور کے لیے حسن کاری کے نادر نمونے پیش کرنے کے بہترین مواقع فراہم کرتی ہے۔“

بی، ایم، ڈی، ڈائریکٹر جنرل محکمہ آثار قدیمہ حکومت ہند :

”پھر ایک بار اس دلکش مقام کی سیر نے اپنے پچھلے تاثر کو تازہ کر دیا کہ اس دلغریب مقام

پر چاروں طرف حسن و امن کی یادیں ہوتی ہیں“

۳ جولائی ۱۹۳۴ء

مشہور برطانوی سماجی قائد اینوان بیوان :

”یہاں جو کچھ دیکھا اس کا گہرا اثر میں نے قبول کیا۔“

۳ فروری ۱۹۳۵ء

پندت برج موہن دتا تریہ کیفی :

”آج حسن اتفاق سے اس متبرک اور فرخ بخش مقام کی سیر کا موقع ملا، جسے عوام

پن چکی کہتے ہیں، عمارات، حوض اور فواروں وغیرہ کی فردوسی بہار کا کیا کہنا..... میں

اس مقام کی سیر سے نہایت مسرور ہوا، اور نگہ بادا کر اس مقام کی سیر سے مستفید ہونا ظلم ہو۔“

۱۲ جولائی ۱۹۳۲ء

مولانا مناظر احسن گیلانی رحمہ اللہ

”کیہ شاہ بابا مسافر نقشبندی تھیں سرہ آج کل پن چکی کے نام سے مشہور ہے، اب اس

گدی کا کوئی وارث باقی نہیں رہا، حکومت نظام کے محکمہ امور مذہبی کی نگرانی میں ہی عجیب فضا

مقام ہے، ایک بھتے نالے کے اوپر خانقاہ کی عمارت بنی ہوئی ہے، میلوں سے ایک نہر نکال کر خانقاہ

بم لائی گئی ہے، جو ایک بلند دیوار سے چادر بن کر خانقاہ کے حوض میں مسلسل گرتی رہتی ہے، دیکھنے کا

سہاں ہوتا ہے، اس خانقاہ میں کہتے ہیں ایک بڑا عظیم الشان کتب خانہ تھا، لیکن دستبرد زماں

نے اس کو تباہ کر دیا..... خانقاہ کے ساتھ ایک جاگیر بھی ہے، مولانا غلام علی آزاد بلگرامی کا

قیام اس خانقاہ میں زیادہ تر ان کتابوں ہی کی وجہ سے تھا، میں نے سنا ہے کہ کتب خانہ کی ایک

ایک کتاب جو ہزاروں کی تعداد میں تھیں، مولانا کی نظر سے گزریں تھیں۔“

شکیل بدایونی :

”اس قدر دلکش مقام ہے کہ جس کی کشش مجھے دوبارہ یہاں کھینچ لائی۔“

۱۲ ستمبر ۱۹۳۵ء

للم میوزک ڈائریکٹر نو شاہی :

”نغمہ دروح کی مناسبت واضح ہے، یہاں آکر محسوس ہوا کہ یہاں وہ نغمہ ہے جو

روح کو آب حیات پلا دے اور مردہ دل کو زندہ کر دے۔“

۱۲ ستمبر ۱۹۵۳ء

ادبیات

غزل

از جناب اشفاق علی خان صاحب شاہما پوری

سوا دہ کی رہی ہیں یو پشیم مری جان
نکاح خردہ گیراں خیرہ میر دل کی تابش
پریشانی سو میری پارہ پارہ دل حوادث کا
خداوند ایہ کیا آئین ہو تیری خدائی کا
انہیں کوہ دیباہاں سے ہو سکیں نظر میری
مری تردا منی پر طنز جو کرتے رہی برسوں
رہی جن کیلئے وجہ سکوں میری پریشانی
اسی آغوش میں میر جنوں نے تربیت پائی
مجھے تو دہنی تسلیم اپنی لیکن اسے ہمد
یہی ہو راز میری کامیابی کا ڈھانے میں
جنوں کیسا بچھا ہوں میں تو ہیں جنوں اسکو
جہاں کو میرے غم کا فرما کی ضرورت ہو

ہزاروں کفر منڈلاتے رہیں میر ایمان
نظر کی خیرگی کو دسترس کیا ماہ تابان
زمانہ رشک کرتا ہوں مرے حال پریشان
ترا انسان کرے مشتق تم تیرے ہی انان
فرد تیرے منصب نظر کرنا گھٹان
وہ دوا سو گرا لیتے کبھی اپنی بھی دامان
وہ اب کیوں کر رہیں غم مرے حال پریشان
نظر پڑتی ہو حسرت در و دیوار زندان
کسی کے خون کے دھبے نہیں ہیں میر دامان
کر میں ساحل پر رہ کر بھی نظر رکھتا ہوں طوفان
کہ جس کا زور چلتا ہو فقط چاک گریبان
جمود مستقل چھایا ہوا ہو نوع انسان پر

میں ہوں منجملہ آیات قرآن اہل ایمان میں

کہاں توفیق ایمان کفر کو آیات قرآن پر

ادبیات

مطبوعات حبیبیہ

اسلام کا زرعی نظام۔ از جناب مولوی محمد تقی صاحب امینی تقطیع بڑی ضخامت
۳۳ صفحات، کاغذ، کتابت و طباعت بہتر، قیمت مجلد ص ۵۰ غیر مجلد للعمہ ۲۰ روپے ۱۰

اردو بازار، جات مسجد دہلی،

ظہور اسلام سے پہلے زراعت اور کاشتکاری کا نظام بڑا ظالمانہ تھا، ملک کی تمام سرع
زمینیں سلاطین اور امرا کی ملک ہوتی تھیں، کاشتکاروں کا ان پر کوئی حق نہ تھا، ان کی حالت
غلاموں سے بدتر تھی، ان کی محنت اور جفاکشی سے امرا کے عشرت کدے روشن ہوتے تھے اور
خود ان کو شکل قوت لایموت میسر ہوتی تھی تحصیل وصول کے طریقے بڑے ظالمانہ تھے، اس کا
نتیجہ یہ تھا کہ تمام زرعی ملکوں کی حالت نہایت اتر تھی، اسلام نے دوسری چیزوں کی طرح زراعت
اور کاشتکاری کی بھی اصلاح کی، اور اس کا نہایت عادلانہ نظام قائم کیا، اس کتاب میں اس
نظام کی تفصیل بیان کی گئی ہے، شروع میں حکومت کی حیثیت اور زمینوں کی ملکیت کے بارے میں
اسلامی تصور پر بحث کی گئی ہے، اس کے بعد عہد رسالت اور خلافت راشدہ کے دور کی فتوحات
اور مفتوحہ اراضیات کے قوانین کی روشنی میں آراء فقہی، زمینداری، جاگیرداری، کاشتکاری، زراعت
و باغبانی وغیرہ زمین زراعت کی مختلف قسموں، پیداوار کے اعتبار سے فصل لگان و مالگداری اور مٹائی زمین
کی آبادکاری، حکومت کے اختیارات، زمینداروں اور کاشتکاروں کے حقوق، نظام آبپاشی
اور قدرتی پیداواروں میں انسانی حقوق وغیرہ احکام و قوانین بیان کیے گئے ہیں، اور دینی اور

ایرانی قوانین سے اس کا موازنہ کیا ہے، اس سلسلہ میں مفتوحہ علاقوں کی زمینوں کے احکام و قوانین
ذمیوں کے جانی، مالی اور تمدنی حقوق، ان سے متعلق معاہدات وغیرہ کی بھی تفصیل آگئی ہے، اس طرح
یہ کتاب عربی نوعی نظام نہیں بلکہ آرمینی کے پورے نظام اور اس کے جملہ متعلقات پر حاوی ہے،
اور اس سے یہ ظاہر ہو جاتا ہے کہ اسلام کا نظام آرمینی کتنا مکمل و عادلانہ اور مفاد عامہ اور زرعی
ترقی کے نقطہ نظر سے کس قدر مفید تھا، اور زراعت کے جو پھوپھو ہر مسئلہ آج تک نہ حل ہو سکے
اسلام آج سے صدیوں پہلے کس خوبی سے حل کر چکا تھا۔

تاریخ فقہ۔ از جناب مولانا عظیم الاحسان صاحب مجددی برکاتی صدر مدرس مدرسہ عالیہ

ڈھاکہ، تقطیع چھوٹی، ضخامت ۸۰ صفحات، کاغذ، کتابت و طباعت بہتر قیمت جلد چار

پتہ: مکتبہ برہان اردو بازار، جامع مسجد دہلی۔

یہ کتاب علم فقہ کی تاریخ ہے، اس میں فقہ کی ضرورت اس کے ماخذ، عمدہ رسالت اور عمدہ صحابہ و تابعین
میں فقہ، اصحاب فقہ و فتاویٰ، فقہ کی تدوین، اس کے مختلف دور، ہر دور کے فقہاء، ائمہ و مجتہدین، ان کے
اکابر تلامذہ، ان کے مذاہب، ان کی فقہ کی خصوصیات، ان کی اہمات کتب، اجتہاد کا زوال، تقلید
کا دور اور اس کے اسباب، غیرہ فقہ کی تاریخ کے مختلف پہلوؤں کو اختصار کے ساتھ دکھایا گیا ہے، ائمہ اربعہ
خصوصاً امام ابو حنیفہ اور ان کی فقہ کے حالات کسی قدر تفصیلی ہیں، اس موضوع پر عربی میں محمد حنفی
کی التشریح الاسلامی اور ڈاکٹر صبحی محمد صافی کی فلسفۃ التشریع فی الاسلام اچھی کتابیں ہیں، ان دونوں
کا ترجمہ بھی ہو چکا ہے، خصوصاً اخیر الذکر بڑی فاضلانہ ہے، تاریخ فقہ زیادہ تر حنفی کی کتاب ہو کر ہو رہی ہے،
مصنف نے بھی بعض اضافے کیے ہیں، مختصر تاریخ فقہ کی حیثیت سے مفید کتاب ہے۔

اسلام اور غیر مسلم۔ مولانا جناب محمد حنیف، تقطیع بڑی، ضخامت ۲۰۰ صفحات،

کاغذ، کتابت و طباعت بہتر قیمت جلد چار، غیر مبلعہ، مسلم اکیڈمی، پھلواڑی شریعت، پٹنہ۔

یہ مصنف کی پرانی کتاب کا تیسرا ایڈیشن ہے، اس میں ان تمام اعتراضوں کی مدلل تردید کی گئی جو
جو غیر مسلموں پر ظلم و زیادتی کے بارے میں مذہب اسلام اور مسلمان فرمانرواؤں پر کیے جاتے ہیں، اسلام
کی تعلیم سے دکھایا گیا ہے کہ وہ کسی غیر مسلم پر ظلم و زیادتی کی اجازت نہیں دیتا، اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم
کے اقوال و عمل، خلفائے راشدین اور ان کے بعد کے مختلف ملکوں کے مسلمان حکمران خاندانوں کے طرز
اور غیر مسلم مورخین کے بیانات سے ثابت کیا گیا ہے کہ غیر مسلموں کے ساتھ مسلمانوں کا سلوک ہمیشہ بڑا
نیاطانہ اور عادلانہ رہا، اور اس سلسلہ میں اعتراضات کے جتنے پہلو نکل سکتے ہیں، غیر مسلم مصنفین کے بیانات سے
ان سب کی پوری تردید کی گئی ہے، اور غیر مسلموں کے ساتھ مسلمان فرمانرواؤں کے احسانات دکھائے
گئے ہیں، اور ان کی غیر مسلم نوازی کے واقعات نقل کیے گئے ہیں، یہ کتاب آج کل کیلئے خاص طور مفید
اور ہندی میں ترجمہ کے لائق ہے۔

کابل میں سات سال۔ از مولانا عبید اللہ سندھی مرحوم تقطیع چھوٹی، ضخامت ۱۱۲ صفحات

کاغذ، کتابت و طباعت بہتر قیمت چار پتہ: سندھ ساگر اکیڈمی، بیرون لوہاری روڈ، لاہور۔

انقلاب ۱۹۴۷ء کے بعد ہندوستان کو آزاد کرنے کا سب سے بڑا انقلابی پروگرام حضرت شیخ الہند
رحمۃ اللہ علیہ اور ان کے رفقاء و متوسلین نے بنایا تھا، اور اس کو عملی جامہ پہنانے کے لیے مولانا عبید اللہ سندھی
اور دوسرے اشخاص کو آزاد قبائل میں کام کرنے اور امیر حبشیہ کو اپنا حامی و سہرہ دہانے کے لیے
افغانستان اور کابل بھیجا تھا، مگر اسی زمانہ میں جنگ عظیم چھڑ گئی، اور مولانا عبید اللہ اور ان کے رفقاء ۱۹۴۵ء
سے لیکر ۱۹۴۷ء سات سال تک کابل میں مقیم رہنے پر مجبور ہو گئے، اور اپنے مقصد میں کامیاب نہ ہو سکے۔
کابل کے زمانہ قیام میں جو حالات و واقعات پیش آئے ان کو مولانا سندھی نے مختصر یادداشت کی صورت
میں قلمبند کر لیا تھا، اس تاریخی یادداشت کو ان کے شاگرد رشید اور ان کے متن کے شارح محمد سرور صاحب
نے مرتب کر کے شائع کیا ہے، کتاب کے شروع میں ایک مقدمہ ہے جس میں اس انقلابی اسکیم کی

تفصیل اور اس کی ناکامی کے اسباب بیان کیے ہیں، کتاب کے آخر میں مولانا سندھی کے قلم سے ان کے مختصر خود نوشت حالات ہیں، یہ کتابچہ ہندوستان کی تاریخ آزادی کی اہم کڑی ہے، اور ایک تاریخی یادداشت کی حیثیت رکھتا ہے۔

فردوس - پنجاب ماہر القادی، تقطیع بڑی ضخامت ۷۶ صفحات، کاغذ، کتابت و طباعت بہتر

قیمت مجلد ہے۔ پتہ: مکتبہ چراغ راہ، بیرون لوہاری دروازہ، لاہور

لایق مصنف کا شعری و ادبی ذوق تعارف سے مستغنی ہے، وہ مشاق صاحب قلم بھی ہیں اور خوش نوا سخنور بھی، ہر دور میں ان کا مذاق ستھرا رہا ہے، اب اس میں اور زیادہ پاکیزگی آگئی ہو، اور ان کی شاعری نے عاشقانہ رنگیں نوائی کے بجائے قوی ملی صدی کا شکل اختیار کر لی ہو، فردوس ان کے کلام کا اہم بامسمی مجموعہ ہے، اس کا بڑا حصہ اخلاقی و اصلاحی نظموں پر مشتمل ہے، کچھ متفرق نظمیں اور غزلیں بھی ہیں، اور دونوں میں خوش مذاق اور گنہ مشقی نمایاں ہے، اخلاقی و اصلاحی نظمیں محاسن شعری سے آراستہ اور تغزل کا رنگ بڑا ستھرا اور پاکیزہ ہے، مصنف کی خوش مذاقیت یہ بھی ہو کہ انھوں نے اس مجموعہ کو ہر قسم کے تعارف سے پاک رکھا ہے اور کلام کے متعلق فیصلہ ناظرین کی رائے پر چھوڑ دیا۔

گنج طلسم - مرتبہ جناب ڈاکٹر محمد حفیظ سید، تقطیع بڑی ضخامت ۳۳ صفحات، کاغذ، کتابت و طباعت

معمولی قیمت تحریر نہیں، پتہ: سب سے کتاب گھر، خیریت آباد، حیدر آباد، دکن۔

شاہ نعمت اللہ ولی دکن کے قطب شاہی سلاطین کے زمانہ کے ایک صاحب دل درویش اور صوفی شاعر تھے، ان کا مزار اور خانقاہ اتہک گول کنڈ میں موجود ہے، انھوں نے گنج طلسم کے نام سے ایک عارفانہ مثنوی فارسی میں لکھی تھی، جواب نایاب ہے، ڈاکٹر حفیظ سید صاحب کے اتفاق سے اس کا ایک عمدہ نسخہ مل گیا، وہ خود صوفی مشرب اور صوفیانہ کلام کے بڑے شائق اور ولیدہ ہیں، اس لیے انھوں نے اس مثنوی کو اردو ترجمہ کے مرتب اور ادارہ ادبیات اردو نے اس کو شائع کیا ہے، مثنوی اخلاقی مسائل اور عارفانہ معارف و حقائق پر مشتمل ہے جن لوگوں کو صوفیانہ شاعری سے ذوق ہو ان کے

مطالعہ کے لائق ہے،

م

جلد ۸، ماہ محرم الحرام ۱۳۷۶ھ مطابق ماہ ستمبر ۱۹۵۶ء عدد ۳

فہرست مضامین

شاہ معین الدین احمد ندوی ۱۶۲-۱۶۳

شذرات

مقالات

جناب مولوی حافظ مجیب اللہ صاحب ندوی ۱۶۵-۱۸۸

اسلامی قانون اجرت کا ایک باب

جناب مولانا عبد السلام عثمان ندوی ۱۸۹-۲۰۶

دلی اور لکھنؤ کی شاعری اور ایک کا دوسرے پر اثر

جناب سید امین الدین کھٹنی حید آباد کن ۲۰۶-۲۱۶

عہد منلیہ کا نظام منصب داری

جناب شیخ فرید رضا لکھنؤ اور راجن کالج جلیو ۲۱۶-۲۲۹

حضرت شاہ عیسیٰ جند اللہ

انشائیہ تاریخ

مکتوبات مولانا مناظر حسن گیلانی بنام مولانا سید سلمان ندوی ۲۳۰-۲۳۳

ادبیات

جناب شاہ ولی الرحمن صاحب کوی ڈپٹی کلکٹر ۲۳۵

غزل

جناب چندر پرکاش صاحب جوہر بھواری ۲۳۵-۲۳۶

جناب نظر شاہ جہاں پوری

۲۳۶-۲۳۷

۲۳۷-۲۳۸

مطبوعات جدیدہ

م